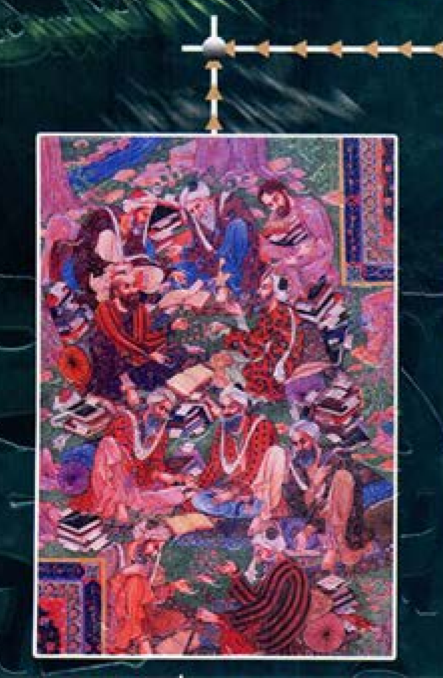
النِّظامُ القُرآني

مُقدّمة في المنهج اللفظي

عالم سبيط النيلي





دار المحجة البيضاء


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة في المنهج اللفظي

عالم سبيط النيلي

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م



حارة حريك - شارع الشيخ راغب حرب - قرب نادي السلطان

ص.ب: ٥٤٧٩ / ١٤ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧

E-mail:almahajja@terra.net.lb

www.daralmahaja.com

info@daralmahaja.com

مقـــدمـــــة

إن هذا الكتاب هو منهجٌ جديدٌ في تفسير القرآن الكريم يعتمد على إلغاء الترادف في اللغة وما يتبعهُ من اعتباطٍ، وينظرُ إلى القرآن على أنّه نظامٌ لغويٌّ محكمٌ مستقلٌّ بذاته لا يخضعُ لقواعد الاعتباط اللغوي.. وهو أحد خطوط مشروع النظام القرآني والذي هو مشروعٌ متكاملٌ مؤلّفٌ من أربعة خطوطٍ تسير متوازيةً في سلسلةٍ من المؤلفات التي تقوم بتفنيد الاعتباط اللغوي وتأسيس مبدأ القصدية في اللغة خدمةً للنظام القرآني خاصةً والنصوص الأدبية وغيرها عامةً. وهذه السلسلة هي:

١ ـ **اللغة الموحدة:** وهو كتابٌ يتضمّن إثبات وجود القيمة المسبقة للعلامات الصوتية والألفاظ بأربعة أجزاء، لتأسيس علمٍ جديدٍ للغة قائمٍ على القصدية وتفنيد النظرية الاعتباطية للجرجاني ودي سوسير[١].

٢ ـ **الحلّ القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية:** وهو كتابٌ يناقش المباحث الاعتباطية للألفاظ ومباحث الدلالة عند الأصوليين ويقوم بتفنيدها وفق النظرية القصدية الجديدة ويعتمد على النظام القرآني في تقديم الحلول.

٣ ـ **الحلّ الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان:** كتابٌ

---

(١) قام المؤلف بتضمين الجزء الأول والثاني كقسمين منفصلين في الجزء الأول من كتاب اللغة الموحدة. وهناك الجزء الثالث المؤمل إنجازه قريباً.

في مناقشة الاعتباط الفلسفي عامةً والإسلامي منه خاصةً عن طريق المنهج القصدي للغة.

٤ ـ **النظام القرآني:** وهو مشروعٌ يتضمّن الكشف عن النظام القرآني ويُظهر إعجازه الحقيقي لأوّل مرّةٍ من خلال الحلّ القصدي للغة. ويتكون من عدّة أجزاءٍ أولها مقدمة في المنهج اللفظي الذي يعالج النصوص بالطريقة التي توضحها هذه المقدمة وهي موضوع هذا الكتاب الذي بين يديك(١).

تنبيهٌ:

لذلك نطلب من القارئ الكريم النظر إلى هذه المؤلفات على أنها كتابٌ واحدٌ يتمّمُ بعضهُ بعضاً. فقد تخلو هذه المقدّمة من بعض التأسيسات الهامة للقصدية، لأنها مواضيع مطولةٌ يجد القارئ حلولها في بقية الكتب وبالأخص اللغة الموحدة والحل القصدي للغة.

فكتابنا هذا عن المنهج اللفظي لا يشتمل إلا على إظهار التناقض في الحلّ الاعتباطي مقابل الحلّ القصدي، وكذلك يشتمل على قواعد هذا المنهج وبعض نتائجه على الفكر الإسلامي عامةً وقضايا العقيدة والقرآن خاصةً. وكذلك يشتمل على نموذجٍ من الحلّ القصدي لمقطعٍ مستلٍّ من آيةٍ واحدةٍ في الفصل الثالث (تطبيقٌ جزئي للمنهج اللفظي على آية الرواسي).

المؤلف

---

(١) إنَّ الجزء الثاني من المشروع قد ظهر باسم (نظام المجموعات) وفيه بحوثٌ مفصّلةٌ عن عائدية الضمائر. وأمّا الجزء الثالث فسيكون مخصصاً لمداخلات العالم النيلي وأجوبته على المسائل المثارة من قبل السادة القرّاء الكرام.

المراجع

الباب الأول

التعريف بالمنهج اللفظي وقواعده

وفيـه فصلان:

الفصل الأول: أسس ومبادئ المنهج اللفظي.

الفصل الثاني: قواعد المنهج اللفظي.

الفصل الأول

أسس ومبادىء المنهج اللفظي

يتضمّن الفصل الأول التعريف بالمنهج اللفظي وغاياته والمبادئ التي يسير عليها ومبررات الإعلان عنه والاصطلاحات التي يستخدمها في التحرّك خلال النصّ القرآني.

١ ـ التعريف بالمنهج اللفظي وغاياته

المنهج اللفظي: هو منهجٌ تحليليٌّ لآيات القرآن العظيم يعتمد على قواعد معينةٍ تخصّه، ويعمل بطريقةٍ اعتمدها القرآن نفسه، وله غاياتٌ ومبادئُ وطرائقٌ مختلفةٌ عن مناهج التفسير المعتادة يأتيك بيانها في هذه المقدّمة.

وأما غاياته فهي كثيرةٌ ومتنوعةٌ، وهي بقدر غايات القرآن التي لا حصر لها. ولكن أهمّ غاياته وهو في بدء حركته هي الكشف عن نظامه الداخلي، وفتح الأبواب للمعرفة القرآنية كي تحلّ محلّ المعرفة التجريبية العاجزة عن إحداث التغيير المنشود في النظام الطبيعي سعياً لتغيير العالم وفق الإرادة الإلهية وتحقيق الهدف الأول من الخلق. ومن خلال ذلك تتمّ الإجابة عن جميع المعضلات في أي فرعٍ من فروع المعرفة. ولا يمكن إعطاء تعريفٍ لهذا المنهج أو وصفه بأسطرٍ معدودةٍ، ولا يمكن كذلك تحديد غاياته. فمن طبيعة هذا المنهج أن التعريف به وتحديد

غاياته وخصائصه وطريقة عمله ونتائجه تتمّ سويةً من خلال تطبيقاته التي لا حدود لها. وما هذا الكتاب إلاّ مقدمةً في طرائق هذا المنهج وقواعده التي تمثّل الخطوة الأولى في مسار تمكين القارئ والباحث من التعرّف عليه.

لذلك ننوّه من الآن على ضرورة تذكّر ما يقال في أول هذه المقدمة مع ما يذكر في وسطها وآخرها. فكلُّ جزءٍ فيها مرتبطٌ بغيره في أي موضعٍ، ولذلك فإنّنا نادراً ما سنشير إلى هذا الترابط اعتماداً على هذا التنويه.

٢ ـ مبادئ المنهج اللفظي

لهذا المنهج أسسٌ نظريةٌ تسبقُ القواعد التفصيلية هي بمثابة المبادئ الأولى له. فهي مثل البديهيات في العلوم الإسلامية الأخرى ـ اتّفق على صحتها على نحوٍ ما المؤمنون بالقرآن ـ يضعها المنهج لإثبات فرضية (النظام القرآني) وإلزام المؤمنين بالقرآن بها. وهذا لا يعني أن تلك المبادئ لا تنفع من لديه شكٌّ في أمر القرآن.. ذلك لأنها ليست ركائزَ خارجيةً مسقّطةً على هذا الكتاب لأجل إثبات وجود النظام القرآني فيه.. ولكن النظام القرآني هو أحد أهمّ الحقائق التي ستكشف عنها هذه المقدّمة عن المنهج اللفظي. وبذلك تصبح المبادئ الأولى نتائج مبرهنةً من القرآن نفسه.. وهكذا فهي تعمل إزاء متلقيها بطريقتين:

من يؤمن بها يقال له: عليك أن تؤمن بالنظام الهندسي المحكم للقرآن على ضوء تلك المبادئ وإنْ كنت لم تدرك هذا النظام قبل اليوم.

ومن لا يؤمن بها يقال له: هذا هو النظام القرآني وعليك أن تؤمن به وبتلك المبادئ التي تخصّه.

وكلُ ذلك إنّما هو احتجاجٌ لا غير فلا إكراه في الدّين كما هو معلومٌ.

ويمكن تلخيص هذه المبادئ الأولية التي هي بديهيات وأسس المنهج اللفظي في عناوين رئيسةٍ، هي:

المبدأ الأول: مبدأ عدم الاختلاف في القرآن

يؤمن هذا المنهج أن القرآن يخلو من أي اختلافٍ بصفةٍ مطلقةٍ، ويندرج تحت ذلك إيمانه بانعدام التناقض الذي يؤمن به بعض علماء الدين. فالمنهج يرى أن الاختلاف أعمٌّ من التناقض، وأن انعدام الأول يعني بالضرورة انعدام الثاني لأنه جزءٌ من كلٍّ.

وهذا الإيمان الذي استفاده المنهج من القرآن له فوائدُ كثيرةٌ في عملية مراجعة النصّ الديني العام منها إظهار التناقض عند المفسّرين والذي هو نوعٌ من الاختلاف الذي حسبوه هيّناً وهو عند الله عظيم. ومنها إن (عموم الاختلاف) كمفهومٍ وإيمان المنهج بخلو القرآن منه يطابق النصوص القرآنية، ويوافق طرائق المنهج التي تتحرّك وفق الاقترانات اللفظية في النظام القرآني. فهذا المبدأ (أي مبدأ عدم الاختلاف في القرآن) هو من المبادئ التي تخرج من القرآن وتعود إليه وتمنع الباحث من الوقوع في هاوية التفسير بالرأي. وستظهر لك فكرة هذا المبدأ بالتدريج شأنها شأن بقية المبادئ في هذا المنهج.

المبدأ الثاني: مبدأ قصور المتلقي

يؤمن هذا المنهج أن المخلوق قاصرٌ عن الإحاطة بكلام الخالق قصوراً دائماً. ومعنى ذلك أنّه مهما بلغ من المعرفة بالقرآن فسيظلّ محتاجاً إلى النظر فيه والتفكّر في شأنه.

ولتوضيح ذلك: إن المتكلِّمَ إذا تكلّم عن شيءٍ ما فقد تكلّم ضمناً عن نفسه أيضاً، ولمّا كانت معرفة الله لا نهائية، فتبقى معرفة كلامه لا نهائية أيضاً.

وإذا كان ذلك يبدو مجرّد أمرٍ منطقيٍّ وحسب فإنّ كشف المنهج اللفظي للنظام القرآني سيجعل القارئ على ثقةٍ من صحّة هذا الأمر عملياً.

المبدأ الثالث: مبدأ التغاير عن كلام المخلوقين

يؤمن هذا المنهج بأنّ كلام الخالق مغايرٌ لكلام المخلوقين وإنْ تشابهت بعض الألفاظ اتفاقاً.

وفائدة هذا المبدأ هي في أنّه يطبّقُ لأوّل مرّةٍ عملياً داخل منهجٍ تفسيريٍّ ليكون جزءاً منه ودعامةً من دعائم حركته، وبذلك يمكنه وضع الحدود الفاصلة بين الكلام المعجز والكلام غير المعجز.

ولهذا المبدأ ثلاثة أسسٍ هي:

*** أولاً: إنّ اللفظ عند المخلوق له معنًى اتفاقيٌّ (اصطلاحيٌّ) جرى عليه العرف. أما في كلام الخالق فله معنًى أصليٌّ يسمّيه المنهج اللفظي (المعنى الحركي)، وهو أصل جميع المعاني.**

فإذا صادف أن يكون الاستعمال الاصطلاحي في مجرى المعنى الحركي فهو جزءٌ منه، وإلاّ فهو خلاف الأصل، وإذن فهو استعمالٌ مخطوءٌ وإن كان موغلاً في القدم.

والمنهج اللفظيُّ يتمكّن من معرفة المسار إلى المعنى الحركي بطريقتين، إحداهما من خلال عملية الاقتران المتعدّد، وهي موضوع هذه المقدّمة. وأمّا الطريقة الثانية فسيعلن عنها بعد حين. وسيجد هذا المنهج خلال ذلك أن كثيراً من الألفاظ القرآنية التي نزل بها القرآن لم يكن فيها شيءٌ من الاصطلاح يجري في مجراها. وهذا يعني أن مراد الله شيءٌ، وما كنّا نفهمه منها شيءٌ آخر.

*** ثانياً: إن العبارة القرآنية هي جزءٌ من النظام القرآني كلّه، فهي**

متّسقةٌ في سياقه مع العبارات الأخرى اتساقاً تاماً. مثلها في ذلك مثل الجسيم الذي يمثّل جزءاً من النظام الذرّي، ومثل الكوكب في النظام الشمسي، ومثل النجم في النظام السديمي. بينما تكون العبارة التي يقولها المخلوقُ منتظمةً ضمن عباراته الأخرى انتظاماً ظاهرياً وحسب، وهي مناقضةٌ في أحايين كثيرةٍ لعباراته الأخرى.

فكلام الخالق بعضهُ من بعض وبعضهُ لبعضٍ، وله شاهدٌ من نفسهِ ولا شاهد له من غيره. وهذه ضرورةٌ منطقيةٌ لكلام الإله الذي كلامه صورةٌ أخرى من صور الخَلْقِ المُنظَّم، لأنه واحدٌ. وليس معنى الواحد هو العدد المعروف، بل صفة الواحدية التي لا حدوث ولا تغاير ولا اختلاف فيها، لأنّ تلك الاختلافات هي صفة ما هو محصورٌ بالظرف الزماني والمكاني. أمّا الخالق الواحد فهو خالق الزمان والمكان، فكلامهُ يحملُ صفةً من صفاته وهي عدم الاختلاف، وبذلك يفترق عن كلام المخلوقين.

فالمعنى الحركي لكلِّ لفظٍ هو واحدٌ لا يتغيّر بخلاف المعنى الاصطلاحي الذي يطلقه المخلوق على أشياء كثيرةٍ. وهذا يعني أن اللفظ في القرآن ـ حسب هذا المنهج ـ لا يأتي بمعانيَّ متعدّدةٍ، وإنّما يقترن وترتّب بصورٍ مختلفةٍ مع ألفاظٍ أخرى فيحسب الناسُ أن معناه قد تغيّر فيفسّرونه بمفرداتٍ مختلفةٍ.

إنّ المنهج اللفظي سيتمكّن من إبطال هذا التفسير بطرقٍ عديدةٍ في هذه المقدّمة، ويبرهن أن هذا العمل لا يوصل إلى شيء من حقائق القرآن علاوةً على إفساده للكيان اللغوي أو تدميره.

*** ثالثاً: إنّ المعنى الاصطلاحي هو معنًى وصفيٌّ لظاهر الشيء. هذا إذا جرى في مجرى المعنى الأصلي وإلاّ فهو وضعٌ خاطئٌ للعلاقة ما بين اللفظ والمعنى. أمّا المعنى الحركي فهو حقيقة الشيء (أي كُنه الشيء) حينما كان موجوداً بالقوّة قبل إيجاده بالفعل.**

الفرق بين هذين المعنيين هو كالفرق بين اسم آلةٍ معيّنةٍ وخريطتها،

فكلاهما يحملان نفس اللفظ. فالأول (اسم الآلة) هو وصفٌ ظاهريٌّ، والثاني (الخريطة) هو الآلة عينها. فالخريطة تصف الآلة وصفاً حقيقياً بحيث إن الآلة لو فُقِدتْ فإنّ الخبير يعمل مثلها على تلك الخريطة، بينما لا يقدر على ذلك لو أعطيتها اسمها وحده بفرض أن لا علم له سابقٌ بها.

ولا يدّعي المنهج اللفظيّ أنّه يقدر على معرفة المعنى الحركي نفسه، إذ هو معنًى مطلقٌ، ولكن يمكنه التمييز بين المعنيين الاصطلاحي والحركي، وكذلك يمكنه إعطاء تعريفٍ أوليٍّ أو تأسيسيٍّ للمعنى الحركي لكلّ لفظٍ يتدبّره بطريقته الخاصة.

المبدأ الرابع: مبدأ خضوع المتلقي للنظام القرآني

يؤمن المنهج اللفظي بأنّ على الباحث الخضوع للنظام القرآني إنْ أراد التوصّل إلى معارف القرآن.

فأمّا معنى النظام القرآني فهو: إن في القرآن نظامٌ محكمٌ شديد الصرامة منتشرٌ في جميع أجزائه بحيث إن اللفظ مفردةً كان أو حرفاً والترتيب أو التسلسل المعيَّنُ للألفاظ في كلِّ تركيبٍ هو جزءٌ من هذا النظام، والخطأ في تصوّر شيء منه في أي موضع يؤدي إلى الخطأ في تصوّر فروعٍ كثيرةٍ متصلةٍ بذلك الموضع. فالعبارة الأصح ليست قولنا (إن في القرآن نظاماً محكماً) بل (القرآن هو بذاته نظامٌ محكمٌ).

وأمّا معنى الخضوع فهو: إن على المتلقّي السير على ذلك النظام والتحرّك وفقه واكتشاف مسالكه وطرقه. وهذا مثلما يبحث عالِمٌ ما في أسرار الطبيعة، فهو يفسّرها بما فيها من قوانين ولا يفسّرها من تلقاء نفسه. وحينما يفترض فرضاً ما فإنّه يصحّحه على ضوء ما يكتشفُ من حقائق في هذا النظام. فمهمة عالم النبات مثلاً عند تفسيره لعمليات النسغ الصاعد والنازل والتركيب الضوئي هي ملاحظة هذه الفعاليات ثمّ

ترجمتها بصياغةٍ علميةٍ. وبالتالي فهو لا يُملي على الشجرة نظرياته، بل يفسّر ظواهرها هذه ضمن قوانين الطبيعة وما فيها من نظامٍ محكم. وإنْ لم يفعل ذلك وأسقط أفكاره الخاصة على نظام الشجرة فستختلطُ لديه الحقائق بالأباطيل ليصبح بذلك جاهلاً ليس بمقدوره أن يكتشف شيئاً من حقائق فسلجة النبات.

إنّ مبدأ الخضوع للنظام القرآني قد مكّن المنهج من اكتشاف ما أملاه علماء التفسير على القرآن من آراءٍ وما خالفوا فيه نظامه.. حتى صار لديهم أهون من الكائنات البدائية أحادية الخلية في نظر الباحث الغربي في علم الأحياء. فلم يتحرّك المفسّرون وفق القرآن ونظامه، بل جرّوا القرآن وراءهم وجعلوه مترجماً لأفكارهم.

فالخضوع للنظام القرآني في هذا المنهج لا يعني الاعتراف به وحسب، بل يعني أنّ على الباحث أن يكون تابعاً للقرآن لا أن يكون هو قائداً له.

المبدأ الخامس: مبدأ التبيين الذاتي

يؤمن المنهج اللفظي بأنّ القرآن مبيِّنٌ لكلِّ شيءٍ ومبيِّنٌ لذاته.

فأمّا كونه تبيانٌ لكلّ شيء معلومٌ من النصّ القرآني نفسه:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]

ومع ذلك فهو يطبّق قواعده على الآية ليبرهن أن المقصود بـ (كلَّ شيء) فيها هو (كلّ شيءٍ) فعلاً، وليس كما قال المفسّرون من أنه (الأمرُ المُشكلُ) من أمور الدين.

وأمّا كونه مبيِّنٌ لذاته فيعتمد على ثلاثة أسسٍ هي:

الأساس الأول: إن القرآن هو (نظامٌ محكمٌ). ومعلومٌ أن كلَّ نظامٍ محكمٍ مبيِّنٌ لنفسه من خلال النظام نفسه. فكلّ جزءٍ من هذا النظام هو

في حقيقته وصفٌ لطبيعته ولعلاقته بالأجزاء الأخرى منه. وهكذا فالنظامُ (أي نظام) كاشفٌ عن نفسه لا محالة، وبخلافه فلا يمكن وصفه بالانتظام فضلاً عن وصفه بأنه نظامٌ محكمٌ. إن إثباتَ كون القرآن نظاماً محكماً هو الموضوع المحوري لهذه المقدمة عن المنهج اللفظي.

الأساس الثاني: وردت في النصوص القرآنية صفةُ التبيين على ثلاثة مستوياتٍ:

الأول منها: إنّه (تبيانٌ لكلّ شيء) كما مرّ سابقاً.

والمستوى الثاني: إنّه (قرآنٌ مبينٌ) أي مبينٌ بنفسه.

وأما المستوى الثالث: وهو على مستوى الآيات (آياتٌ بيِّناتٌ) أي بنفسها، وبالبناء للمجهول (آياتٌ مُبَيَّناتٌ «بالفتح») بنفسها مرّة وبغيرها من الآيات مرة أخرى، و(آياتٌ مُبَيِّناتٌ «بالكسر») لنفسها مرة ولغيرها من الآيات مرة أخرى.

وكلّ تلك المستويات سواء على مستوى القرآن أو على مستوى آياته تدلّ على سريان النظام المحكم في جميع الأجزاء. فلو كان غير مبيِّنٍ لذاته لفقد القدرة على تبيين غيره، وإذا كان عاجزاً عن تبيين ذاته كان عن تبيين غيره أعجز.

الأساس الثالث: إن الملّة المسلمة قد أجمعت وأقرّت للقرآن اتصافه بصفتين كان قد وصف هو بهما نفسه. الأولى أنّه كتابٌ للهداية والثانية أنّه كتابٌ مُعجِزٌ.

واجتماع الصفتين يحتّمُ أن يكون مبيِّناً لذاته، بل انفراد كلٍّ منهما يحتّم ذلك. إذ لو كان مُبهماً لفقد القدرة على الهداية، فلا بدّ أن يكون (مبيِّناً) وآياته (بيّنات). وإذا لم يكن مبيّناً لذاته كان خلواً من أي نظامٍ فيسقط الإعجاز إذ أن فاقد النظام لا يكون مُعجِزاً.

فمثله مثل النور يمكنك أن ترى به الأشياء، فهو مرئيٌّ بذاته فلا

يحتاج إلى وسيلةٍ لرؤيته، فكذلك القرآن فإنّه (مبين) بذاته:

﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

من أجل ذلك أكّد النصّ النبوي على ضرورة إتّباع القرآن (انظر النصوص في الملاحق)، مثلما أكّد على ضرورة جعله (بين) أيدينا أي قائداً، لا جعله (خلف) أو (وراء) ظهورنا فيصبح مُقاداً. ذلك أن من جعل النور خلفه اشتدّت الظلمة بين يديه، ومن جعله بين يديه سار على هداه.

المبدأ السادس: مبدأ العلو والشمول والحاكمية والامتناع

يؤمن هذا المنهج بأنّ القرآن ممتنعٌ عن قبول أي علمٍ أو معرفةٍ غير علمِه هو، فهو متعالٍ على كلّ علمٍ آخر لأنه كلام الله الذي (أنزله بعلمه). فهو حاكمٌ على كلّ علمٍ غير محكومٍ بأيِّ علمٍ.

ولهذا المبدأ أربعة فروعٍ:

أ ـ حُكمُهُ على اللغة

فـ (التبيين الذاتي) و(المعنى الحركي) و(النظام المُحكم) ثلاث خصائصٍ اجتمعت في القرآن فجعلته قادراً على شرح اللغة ومعانيها حاكماً على قواعدها غير محكومٍ بها.

ويدلّ على ذلك الحديث النبوي (**القرآن يُفسّرُ كلّ لسانٍ ولا يفسّره لسانٌ**)، انظر النصوص في الملاحق. وكذلك تدلّ عليه نصوصٌ أخرى عدا ما ستراه عملياً عند تطبيقات هذا المنهج.

ب ـ حُكمُهُ على العقائد

فإذا كانت في ذهن الباحث عقيدةٌ ما يؤمن بها مسبقاً أو قضيةٌ ما يصدّق بها سلفاً وأراد البرهنة على صحّة أيٍّ منهما من القرآن جاعلاً منه سنداً مؤيّداً لتلك العقيدة أو القضية ولم يجعله حاكماً على صحتهما أو سقمهما فقد افترى إثماً مبيناً ولو كان مصيباً اتفاقاً، لأنَّه بتكرار نفس هذا

العمل في عقائدَ وقضايا مختلفةٍ لا يمكن له أن يكون مصيباً فيها جميعاً مصادفةً، وعليه فلا بدّ أن يقع في خطأ ما يجرّه حتماً إلى سلسلةٍ لا حدود لها من الأخطاء.

ولكنه لو جعل القرآن إماماً وحاكماً بكشفه لكلّ قضيةٍ من خلال النظام الداخلي له فقد تدبّره كما أمر الله تعالى، وحينها فله أجرٌ وإن أخطأ مصادفةً، لأنَّه بتكرار العمل وفق النظام المحكم للقرآن لا بدّ له من اكتشاف الخطأ والتراجع عنه من ثمّ، بل يمكن الجزم بأنه لن يخطئ قط ما دام مسلِّماً قِيادهُ للقرآن، حيث إن النظام القرآني سيعصمه عن الخطأ فيما يمكنه اكتشافه من خلاله، فهذا يسير على هدًى منه. بينما يقوم نفس هذا النظام بإيقاع الباحث الذي لا يقرّ بحاكميته في الخطأ والتناقض، وبذلك سيجعله في الضلال المبين.

وخلاصة هذا المبدأ هي في: إن أمرَ البحث في القرآن باعتباره نظاماً محكماً منوطٌ بقلب الباحث علاوةً على عقله. فمعارِفُهُ محفوظةٌ ومحروسةٌ ذاتياً من داخله ولا يحصل عليها إلاّ من سَلِمتْ سريرتهُ وصَفا قلبُهُ وكتمَ علمُهُ عن غير مستحقّهِ. ويدلّ على المسألتين (أي النظام المُحكمُ يعملُ هادياً ومضلاً في آن واحدٍ) قوله تعالى:

﴿ءَاْعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصّلت: ٤٤]

وكما ترى أيّها القارئ الكريم فإن هذا المبدأ قد أعطاك تفسيراً جديداً للهدى والضلال وعلاقتهما بالقرآن، وكذلك أعطاك تفسيراً جديداً للحفظ كما في قوله تعالى:

﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢].

وأيضاً أعطاك تفسيراً آخرَ للنص النبوي **(من اجتهدَ فأخطأ فلَهُ حسنةٌ ومن اجتهدَ فأصاب فلهُ حسنتان)**، إذ ليس المقصود بالمخطئ

هنا إلاّ ذلك المخطئ خلال البحث خطأً مؤقتاً سيتراجع عنه بعد قليلٍ متتبعاً للنظام القرآني وسائراً على خطواته غير معلنٍ عن شيءٍ من النتائج التي يشكّ بها لأحدٍ من الناس.

ج ـ حُكمُهُ على العلم

إنّ جميع العلوم التي تؤخذ من خارج الوحي هي علومٌ استقرائيةٌ وتجريبيةٌ لا تصِلُ إلى حدِّ اليقين، لأنها علومٌ تكشف عن الظواهر الطبيعية وعلاقاتها الظاهرية. أمّا القرآن فهو علمٌ كلّيٌّ شاملٌ ويقينيٌّ، فهو حاكمٌ على العلوم غيرُ محكومٍ بها.

وهو شاملٌ من ثلاثةِ أنحاءٍ أساسيةٍ: شاملٌ أولاً للظواهر كلّها في آنٍ واحدٍ في كلّ تركيبٍ وكلّ آيةٍ على انفرادٍ، وذلك لأنّ الآية الواحدة داخلةٌ كجزءٍ من نظامه الكلّي في الإشارة إلى جميع الظواهر والحقائق من خلال التشابك اللفظي والاقتران المستمر إلى ما لانهاية له من الاحتمالات كما سيتوضح لك مستقبلاً.

وثانياً هو شاملٌ للمكان من حيث إنّه يعبّرُ عن حقيقة أي شيء في أي موضعٍ من الكون.

وثالثاً هو شاملٌ للزمان، إذ تكون الحقائق مطابقةً للنظام القرآني في جميع أدوارها وأزمانها. فهو يوحّد الرؤية الصحيحة للأشياء ويمكِّن من إعطاء تفسيرٍ موحّدٍ لها. وهذا أمرٌ قد سعى إليه طويلاً العلم الحديث ولا زال يسعى ولكن دون جدوى.

فهذا المبدأ يحتّم على الباحث الإعلان عن النظام القرآني لتوجيه الأنظار إليه ولقطع الطريق على محاولات الاستدلال على القرآن عن طريق العلم، ويؤكّد بدلاً من ذلك على ضرورة القيام بعملٍ معكوسٍ وهو عرض العلوم كلّها على النظام القرآني ليقوم بتهذيبها وجمعها وإزالة التناقض فيما بينها.

د ـ حُكمُهُ على السُنَّة

يؤمن هذا المنهج (وذلك بعد كشفه عن النظام القرآني) بوجوب عرض السنّة على القرآن، وتنفيذ النصوص التي أكّدت على ذلك من السنّة ذاتها كقولهم عليهم السلام: **(يُعرضُ الحديثُ على كتاب الله فما وافقه فيؤخذُ به وما خالفهُ فيُضرَبُ به عرض الحائط)**. وهي نصوصٌ معطَّلةٌ للأسف بسبب ما تعارف عليه العلماءُ من أن السنّة تفسّر القرآن، بينما تؤكّد النصوص على ضرورة جعل القرآن حاكماً عليها ومصحّحاً لمتونها.

ولذلك فإنّ المنهج اللفظي يعتبر المنهج التفسيري المسمّى بـ (تفسير القرآن بالسنّة) منهجاً باطلاً.

ويوضّح ذلك بثلاث نقاطٍ:

الأولى: إن السنة المفسّرة للقرآن ما هي إلاّ مفاتيح تُعينُ المتدبّر للقرآن وليست هي التدبّر، وهي بمثابة علامات ودلالات تمكّن الباحث من التأكّد من صحّة نتائج التدبّر وتُضيفُ له بعداً آخرَ أو تفتح له طريقاً آخرَ للتدبّر. فهي نصوصٌ لا تفسّر القرآن وإنّما تشير إلى أبواب تفسيره.

ولذلك فإن الجهل بالنظام القرآني يجعل منها مفاتيح لا نفعَ فيها، بل ستكون وبالاً على من يحاول استعمالها، لأنّ السنّة يحكمُها نظامٌ لفظيٌّ كالنظام القرآني (مع اختلافٍ جوهريٍّ نذكره في موضعه). فهي من هذه الجهة مشابهةٌ للقرآن في كونها غيرُ مختلفةٍ ولا متناقضةٍ، والجهل بنظامه ونظامها يجعل الأخطاء مركّبةً ومتراكبة.

الثانية: إنّهم قد اجمعوا على أن السنّة يتطرّق إليها الشكُّ في النصّ نفسه وفي سنده. وأمّا القرآن فلا شكّ في نسبته لله تعالى ولا شكّ في آياته وألفاظه.. فكيف يكون ما فيه شكٌّ ويحتاجُ إلى تنقيحٍ أو (تعديلٍ وجُرحٍ) مفسّراً وشارحاً لما ليس فيه شكٌّ؟!

فإرجاع الأمور إلى مواضعها يستدعي إمّا اعترافُهم بالنظام القرآني وبالتالي فساد هذا المنهج التفسيري المتّكل على السنّة، وهو أسلمُ الأمرين، أو صحّة تفسير القرآن بالسنّة وبالتالي إنكار إعجازه واعتباره دون قول البشر. وفيه ما فيه عدا مخالفته للنصوص الآمرة بعرض السنّة على القرآن.

الثالثة: إنّ الجهل بالنظام القرآني استدعى معاملة القرآن على أنّه مثل كلام الخَلْق لا فرق بينهما. وهذا ما أدّى إلى تعسّفٍ في تفسير القرآن كان نصيب السنّة منه أعظمُ. وهو أمرُ سيتّضحُ بأمثلةٍ مبسَّطةٍ في هذه المقدّمة. ولكن.. بعد كشف النظام القرآني فالواجب انعكاس الأمر لأنّ ما كان له نظامٌ أو نصّه ثابتٌ ومؤكّدٌ يكون حاكماً ومصحّحاً لما كان له نظامٌ ونصّه مشكوكٌ أو متردّدٌ فيه.

ومن منطلق هذا الفهم تقع الأمور على مواقعها الصحيحة، فكما كان القرآن شاهداً للنبيّ ﷺ على نبوّته، فكذلك هو شاهدٌ على صحّة سُنّتِهِ ونظام أقواله وأفعاله ﷺ.

٣ ـ مبرّرات الإعلان عن المنهج اللفظي

إنّ لإعلان هذا المنهج مبرّراتٌ عديدةٌ تجعل منه ضرورةً لا محيص عنها، ويمكن وضعها اختصاراً في ما يلي:

أولاً: إنّه المنهجُ الوحيد الذي يلائم نظام القرآن من حيث كونه كتاباً معجزاً يسري فيه نظامٌ محكمٌ. فالكشف عن النظام القرآني هو الطريق الوحيد لمعرفة القرآن وأسراره وفتح أبواب معارفه وعلومه.

ثانياً: إنّه الأسلوب الوحيد الذي يعطي المعنى الحقّ لـ(التدبّر) وتنفيذ أمره تعالى في قوله:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]

ومعنى (التدبّر) هو ملاحقة المفردة في المواضع والتراكيب التي ترِدُ فيها لأجل اكتشاف قانونها، ومن المجموع يتحصّل المعنى الكلّي للتركيب في الآيات التي ترد فيها.

والمعنى الآخر للتدبّر هو اتّباع القرآن. فالباحث يجب أن يكون وراء القرآن لا أمامه. وهذا يعني أنّ القرآن بيِّنٌ بنفسه مُحكمٌ بذاته قادرٌ على كشف نفسه بنفسه.

ثالثاً: إنّ الاختلاف في الأمة، بل في الملل الدينية إنّما مردّه إلى الاختلاف في الكتب المنزّلة ومنها القرآن. فالقضاء على عنصر الاختلاف وسببه يستلزم استخراج المعاني التي لا اختلاف فيها والحقائق التي لا يمكن إنكارها أو تأويلها ليحيى من حيّ عن بينةٍ ويهلك من هلك عن بيّنةٍ.

ولا يمكن استخراج معاني وحقائقَ لا تُتأوّلُ إلى غيرها إلاّ بالاعتراف بوجود نظامٍ صارمٍ في القرآن وبالكشف عن هذا النظام. وسيؤدي ذلك إلى نسفِ العقائدِ الباطلة والأحكام الزائفة والآراء الفاسدة التي جعلت من القرآن ستاراً لها واتّخذت من آياته مؤيداً لها.

أمّا الأدلّة على وجود هذا النظام في كتاب الله، فإنّ هذه المقدمة وما يلحقها من أبحاثٍ هي نفسها أدلّة على هذا النظام، لأنها أبحاثٌ تكشف عن طبيعة النظام الهندسي في القرآن. كما أن الآيات الدالة على هذا النظام بصورةٍ مستقلّةٍ هي جزءٌ هامٌ من تلك الأبحاث تأتيك في مواضعها إن شاء الله.

رابعاً: لا يمكن إبراء ذمّة المخلوق ما لم يتّبع الشرع الإلهي، ولا يمكنه إتّباع هذا الشرع ما لم يعرف ما أمره الله به وما نهاه عنه بصورةٍ قاطعةٍ، كذلك لا يمكنه القطع عند إتّباع أيٍّ من المذاهب والطرائق، لأنَّه إذا قطع بصحّتها فلا يمكنه القطع بصحّة أحكام ذلك المذهب وذلك: أولاً لأنّ فقهاء المذهب الواحد اختلفوا أيضاً فليس هناك حكمٌ قاطعٌ في

كلّ أمرٍ ونهي، وثانياً لأنّ الفقهاء من كلّ المذاهب أجمعوا على أن الحكم الاجتهادي هو حكمٌ ظنّيٌ لا يقينيٌّ[1].

وإذن فلا بدّ من الرجوع إلى القرآن لتصحيح الأحكام والقطع بها، ولا يمكن الوصول إلى القطع إلاّ باتباع النظام القرآني الذي يظهر فيه المعنى بطريقةٍ لا تتأول فيها إلى معنًى آخر. ولا يمكن كشف هذا النظام الداخلي إلاّ بمنهجٍ تفسيريٍّ يخرج من القرآن ويعود إليه بحيث لا يمكن إسقاط أي معنًى ذهنيٍّ أو اصطلاحيٍّ على اللفظ أو التركيب القرآني.

خامساً: إن هناك دعاوى كثيرةً لمنكري سماوية القرآن ودعاوى للعلماء للردّ عليها. ومنها إنكار كونه كلاماً معجزاً ومنها الادّعاء بتناقض آياته مع بعضها البعض.. وهي دعاوى مستمرةٌ إلى اليوم بسبب ضعف الردود وهشاشتها وبطلان حجّتها. ولا سبيل إلى قطع دابر تلك الدعاوى من جذورها إلاَّ سبيل الكشف عن إعجاز القرآن وإظهار نظامه الداخلي كما سيتبيّن في هذه المقدمة، فتموت تلك الادعاءات في مهدها تلقائياً ويعترف الناس بعجزهم عن إدراك حدود النظام القرآني ويقرّ العلماء ببطلان ردودهم. فيظهر بذلك نور القرآن مبدّداً ظلمات القرون الماضية ومبشّراً بمستقبلٍ جديدٍ وعلمٍ جديدٍ ولغةٍ جديدةٍ تحقّق الوعد الإلهي المنشود في العالم الموعود.

٤ ـ اصطلاحات المنهج اللفظي

نؤكّد في البدء على عدم إيماننا بكثرة الاصطلاحات أو ضرورة استخدامها دوماً. لكننا وضعنا خلال البحث مفرداتٍ للدلالة والتميّز لا أكثر ثمّ تركناها لفهمنا ما وضِعت لأجله مباشرةً، وكذلك لأنّ التفاصيل

---

(١) أجمع العلماء كافةً على أن الحكم الاجتهادي الذي يصدر عن عملية الاجتهاد هو حكمٌ ظنّيٌ ولكنهم أفتوا بإبراء الذمة عن هذا الطريق. وهنا إشكالٌ إذ المعلوم أن هذه الفتوى جزءٌ من العملية الاجتهادية فهي أيضاً حكمٌ ظنيٌ لا يقينيّ. المؤلف

أوسع وأكبر من إمكانية حصرها بقوانين واصطلاحات.

غير أنّه لغرض وضع تلك الأبحاث في متناول القرّاء ولتجنّب إعادة الشروح المتعلّقة بنفس القواعد نعود لاستخدامها لهذا الغرض وحده وبإمكان أي باحثٍ آخر اختيار سواها، فهي ليست مما نزّل به سلطان. كما نوصي بضرورة الاستغناء عنها عند اكتمال قدرة القارئ على البحث المباشر وانتهاء فترة التدريب، وفيما يأتي بعض الاصطلاحات التي وضعناها مؤثرين استخدامها نفسها لتفاؤلنا بها وهي:

أ ـ اللفظ

ويقصد به اللفظ الواحد لا المادة اللغوية وحسب. فكل اشتقاقٍ من مادةٍ ما هو في المنهج اللفظي لفظٌ مستقلٌ بحدٍّ ذاته. فالمفرد مثلاً يختلف عن الجمع.. وهكذا. هذا في المرحلة الأولى، أما في المرحلة المتطورة فكلّ محلٍ إعرابيٍّ هو لفظٌ مستقلٌ أيضاً. فالألفاظ الآتية مثلاً يعتبرها المنهج اللفظي ألفاظاً مستقلّةً في المعنى والوظيفة: كفّار، أولئك، لولا، يوماً، قل، كافرون، أرأيت، أمّاذا، الظالم، آمنت، الظالمين... وهكذا.

وهذا التفريقُ بين الألفاظ هو الأساس في العمليات البحثية للمنهج اللفظي وفوائده لا تحصى كثرةً، وكتصوّرٍ للأمر على وجه السرعة فهناك إشارةٌ في مصطلح (المحور) تأتي عن قريب.

ب ـ المركّب

يُقصدُ به اقتران لفظين أو أكثر سوياً لتكوين عبارةٍ أو مقطعٍ قرآني معيّنٍ، ولا يشترط في المركب أن يكون آيةً كاملةً أو جملةً تامة المعنى مثل: ذلك الفوز العظيم، والسماء ذات، بئس القوم، وحاق بهم، وقالوا لولا، فضل الله.. الخ.

ينفع هذا المصطلح في البحث عن الآيات التي تتضمّن نفس المركب مثل (والسماء ذات الحبُك)، (والسماء ذات البروج) حيث

اشتركت العبارتان بمركّبٍ واحدٍ هو (والسماء ذات). ومرد ذلك عند المنهج هو أن كلّ لفظٍ وضع عن قصدٍ في موضعه مقترناً بلفظٍ آخر، وعند عودته للظهور في سياقٍ آخر فيرى المنهج وجود علاقة بينهما في الموضعين. وبهذه الطريقة اكتشف المنهج حقائق كثيرةً، وأدرك وجود النظام الصارم في القرآن الذي يمثّل حقيقة الإعجاز القرآني. فمثلاً إن الآيات التي تضمنت المركب نفسه (فضل الله) كانت تتحدّث عن نفس الشخوص وعن نفس الخصائص لهؤلاء الشخوص، بل وفي نفس الحقبة التاريخية. وهذا المركّب هو عند المنهج اللفظي مختلفٌ بالطبع عن المركبات الأخرى التي تشبهه مثل (فضلاً من ربّكم) و(فضل ربّي).

ج ـ التركيب

ويُقصد به الجملة التامة المعنى ولا يُشترط أن يكون آيةً كاملةً، بل قد يكون شطر آيةٍ أو آيةٍ وشطرٍ أو آيتين مثل: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾، ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ﴿إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الصّافات: ١٥١ ـ ١٥٢]. فالتركيب الأول شطر آيةٍ والثاني آيةٌ كاملةٌ والثالث آيتان.

استخدمنا هذا المصطلح لدراسة العبارة القرآنية التامة المعنى لأغراضٍ شتى منها إبطال قواعد النحويين وتأويلات المفسّرين، وكذلك استخدمناه لملاحقة المركّبات والألفاظ في التراكيب المختلفة، وأيضاً في دراسة المثاني العامة في القرآن.

د ـ الرباط

يُقصد به اللفظ أو المركب الذي حافظ على صورته اشتقاقاً وإعراباً ودخل في تركيبين منفصلين. ويتألف الرباطُ من أنطقةٍ عددها مساوٍ لعدد الألفاظ المشتركة. فالأنطقة قد تمرّ بأكثر من رباطٍ خلال النسيج القرآني. فمثلاً هناك رباطٌ بنطاقين بين آية النبأ وآية صاد:

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٢١ ـ ٢٢].

﴿هَٰذَاۚ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٖ ﴿٥٥﴾ جَهَنَّمَ يَصۡلَوۡنَهَا﴾ [ص: ٥٥ ـ ٥٦].

فالرباط في الآيتين مؤلّفٌ من نطاقين هما: (جهنّمَ) بالنصب، و(للطاغين). وكلاهما بنفس الصورة في كليهما.

أمّا (مآب) و(مآبا) فهذان اللفظان هما مركز أو نقطة شدّ هذه الأنطقة ويسميها المنهج بـ (المشدّ)، وهو دوماً مختلفٌ إعراباً داخل النطاق.

وينفع هذا المصطلح في الكشف عن بعض المقاصد القرآنية والحقائق المتصلة مع بعضها في مختلف المواضع.

ففي المثال المارّ اكتشف المنهج أنّ (جهنّمَ) في الترتيب الزمني والتطوري لمراحل العذاب هي آخرها زمنياً بالفعل، وهي أعلى هذه المراحل درجةً. حيث وجد من اقتران (الطغيان) بـ (الكفر ومراتبه) أنّ الطغيان هو أعلى مراتب الكفر، فتشترك هنا عشرات الآيات القرآنية، مما يؤدّي إلى تغيّرٍ في كثيرٍ من المفاهيم المسلّم بها سابقاً.

وإذن فالنطاق نفسه يمرّ بعددٍ كبيرٍ من الأربطة، مثلما يُحتملُ ألاَّ يمرّ إلاّ برباطين أو يكون منفرداً.

هـ ـ الاقتران

يُقصد بالاقتران مجيء ألفاظ بعينها في التراكيب المختلفة في مواضع متباينة او مجيء مركبات في تراكيب.

ولا يشترط في الاقتران ثبات نفس التسلسل للمفردات إذا كان المقترن مركّب من المركبات. وبذلك تتهاوى نظرية النظم للجرجاني، والتي تمَّ تفنيدها في كتابينا اللغة الموحدة والحل القصدي.

مثلاً: تكرار ذِكر مفردة (القلب) مع مفردة (الكفر) في صيغ إعرابيةٍ مختلفةٍ يعدُّ في هذا المنهج اقتراناً لفظياً. وكذلك تكرار ذِكر (العقل) مع

(الشرك)، فهذا يعدُّ اقتراناً لفظياً بين ذكر العقل والشرك.

ويفيد هذا الاقتران في الكشف عن حقائق جديدة في كلّ القرآن وعلى مختلف المستويات ويعدُّ أساساً لعملِ المنهج.

إنّ اقتران الألفاظ مع بعضها مباشرةً في النسيج القرآني يسميه المنهج «اقترانات الطبقة السطحية الاولى».

أمّا اللفظ المقترن باثنين من المركبات ليس بينها علاقة أو اقتران لفظي إلاّ بوساطة هذا اللفظ فهو نفسه الرباط وأنطقته. لكن الاقتران أوسع مفهوماً وعملاً. فإذا كان اللفظ المذكور يتّصل بالعبارتين من خلال اتصاله بأحد ألفاظهما في موضعٍ آخر، فهذا الاتصال هو اقتران أيضاً ولكنه في «الطبقة السطحية الثانية».

إن عمل المنهج هو في الطبقة السطحية الأولى فقط، وإذا تراءت له أحياناً ظلالٌ للطبقة الثانية فإنّه لا يعمل فيها، ولا يحاول لأنه منشغلٌ بالاحتمالات غير المتناهية في الطبقة الأولى.

و ـ الشعاع

هو أبسط أنواع الاقتران المنفصل في الطبقة الأولى، ويشير إلى العلاقة بين لفظين اقترن كلٌّ منهما مباشرةً بلفظٍ أو مركّبٍ، ولم يتّصلا مع بعضهما في كل القرآن في أي موضعٍ مثل: (والسماء ذات/البروج) و(السماء ذات/الحبك) (السماء ذات/الرجع). فالبروج والحبك والرجع هي ألفاظٌ مرتبطةٌ بشعاعٍ مع بعضها البعض. وتفيد معرفة الشعاع حالياً في (تخمين) وجود علاقة بين الآيات والسور والوقائع والمفاهيم، والتنبيه إلى مواضع الأربطة بأخذ عنوان بحثي عنها. أمّا الشعاع نفسه فيظلُّ غيرُ مقطوعٍ بشأنه حتى انكشاف الاقتران في الطبقة الثانية وهو أمرٌ بعيدُ المنال.

ز ـ المحور

إذا اقترن لفظٌ أو مركّبٌ بعددٍ من التراكيب ثلاث مراتٍ أو أكثر محافظاً على وضعه الاشتقاقي والإعرابي سويةً سمّاه المنهج محوراً للتراكيب الثلاثة أو ما هو أكثر. مثل لفظ (رجال) بالرفع في هذه التراكيب:

﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣٧].

﴿رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

﴿رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الأعراف: ٤٦].

﴿رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾ [التوبة: ١٠٨].

﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ﴾ [الفتح: ٢٥].

فهذا اللفظ (رجالٌ) يعدّه المنهج محوراً، وهو بحسب قواعده يعني نفس الشخوص في النظام القرآني.

وتفيد معرفة المحاور في رصد العلاقات بين الآيات وتوسيع دائرة الاقتران ووضع التسلسل الزمني للحوادث إلى منافع أخرى كثيرة جداً.

ح ـ الفارز

إذا تكرّر استخدام مركّب معيّن مثل (الذين آمنوا) واقترن به في بعض المواضع مركب آخر مثل (وعملوا الصالحات) سمّى المنهج اللفظي المركب الثاني بـ (الفارز). حيث يحدّد المركّب الثاني مجموعة أصغر ضمن مجموعة أكبر.

يستعمل المنهج هذا المصطلح لمعرفة التفاصيل في مختلف العقائد والتكوينات والفئات من خلال تحديد المجموعات.

ففي المثال السابق لاحظ الآيات:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَنَٰجَيۡتُمۡ فَلَا تَتَنَٰجَوۡاْ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَمَعۡصِيَتِ ٱلرَّسُولِ﴾ [المجادلة: ٩].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ﴾ [الأنفال: ٢٧].

كما تلاحظ قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧].

إذن فـ (الذين آمنوا) هم مجموعة كبرى و(الذين آمنوا وعملوا الصالحات) هم مجموعة صغرى، لأنَّه لو كانوا نفس المجموعة فإن (خير البرية) لا يتآمرون على معصية الرسول ولا يخونون الأمانة، فتمّ الفرز بين المجموعتين بمركّبٍ فارزٍ هو: (وعملوا الصالحات).

يستعمل المنهج اللفظي مصطلح الفارز أيضاً في إبطال دعاوى التناقض في القرآن والرد على الملاحدة وإظهار الإعجاز القرآني وكذلك يستعمله لأجل إبطال أجوبة وردود العلماء المسلمين الخاطئة على تلك الدعاوى.

ط ـ الترتيب

يُقصد به في هذا المنهج التسلسل الذي عليه الألفاظ في تركيبٍ معيّنٍ أو في مركبٍ ما. ففي القرآن يكون هذا التسلسل مقصوداً ولا يؤدي المعنى التام سواه.

ي ـ المعنى التام

يُريد به المنهج المعنى الكلّي للجملة التامة (التركيب)، فهو معنًى خاصٌ بالجملة لا اللفظ. والمعنى التام لا يُدرك، ولكن تُدرك أجزاءٌ منه بحسب قوّة الكشف للاقترانات المتصلة والمنفصلة وعدد الطبقات. يُستعمل هذا الاصطلاح لشرح قواعد المنهج وبيان بعض مناحي الإعجاز.

ك ـ المعنى الذهني

ويقصد به المنهج المعنى المتبادر للذهن عند استلام لفظ أو تركيب معيّن سماعاً أو قراءةً، ويعتبره المنهج معنًى نسبياً متقلباً في المكان والزمان والأشخاص.

ل ـ المعنى الأصلي

يُقصد به في هذا المنهج المعنى الذي لا يوصف إلاً بجملةٍ طويلةٍ من المفردات لأجل شرح مفردةٍ ما بحيث يكون هذا الشرح جامعاً لكلِّ الاستعمالات الصحيحة (نسبياً)، ويقوم بتصحيح الاستعمالات المعجمية أيضاً.

يعثر المنهج اللفظي على المعنى الأصلي من خلال الاقتران في النظام القرآني وعلى ضوئه يتمكّن من تصحيح المعاجم ومعرفة الاستعمال الصحيح من غيره.

م ـ المعنى الحركي

يقصد المنهج به المعنى ما قبل الأصلي الذي يطابق حقيقة وجوهر المسمى في حركته الأولى في الوجود، وهو المعنى الذي يصف المسمى وصفاً حقيقياً شاملاً.

مثالٌ توضيحي:

لتوضيح المعاني الثلاث السابقة نورد المثال الآتي:

فلفظ (تراب) مثلاً له ثلاثُ معانٍ هي:

المعنى الذهني: وهو المعنى المتبادر، وهو متغيّرٌ دوماً وينطوي على استعمالات مجازيةٍ في كلام المخلوقين كما في قولهم (وجدته تراباً) أي لشحوبه إن كان المقصود به رجلاً أو لتهشمه إلى قطعٍ ناعمةٍ إن كان المقصود بهذا القول شيئاً من زجاجٍ مثلاً.

المعنى الأصلي: إن المقصود بالتراب وفق هذا المعنى: (الأجزاء والقطع الدقيقة المتشابهة والتي إذا اجتمعت انبثقت منها حركة ممكنة).. وهذا المعنى ممكن إطلاقه على أي شيء يتصف بهذا الوصف وليس فقط على التراب المعروف.

المعنى الحركي: هذا المعنى يصف حقيقة كل جزء ودقيقة فيه (أي التراب) وصفاً جوهرياً داخلياً يطابق تكوينها (انظر التفاصيل في اللغة الموحدة).

وإذن فالمعنى الذهني هو جزءٌ من المعنى الأصلي اللغوي، والمعنى الأصلي في اللغة هو جزءٌ من المعنى الحركي.

ولمّا كان القرآن لا يستعمل إلاَّ المعنى الحركي فإنَّ شرح ألفاظه عن طريق المعنى الذهني الاصطلاحي المتغيّر يجعل القرآن متناقضاً ويُفقد نظامَه المحكم. ولهذا السبب (أي المعنى الحركي) قلنا إن المعنى التام للعبارة القرآنية الكاملة هو شيءٌ لا يُدرك، وإنّما تُدرك أجزاءٌ منه عن طريق الاقتران.

فنحن في هذا المنهج نريد تجاوز التفسير الاعتباطي القائم على المعنى الذهني في محاولةٍ للكشف عن جزءٍ من المعاني الحركية. وهو ما يظهر في مثال آية الرواسي في تطبيقٍ للمنهج على هذه الآية في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

إنّ ما يمكن إدراكه من خلال هذا المنهج هو المعنى الأصلي الذي يعطي ظلالاً للمعنى الحركي وهو كافٍ لمعرفة كثيرٍ من الحقائق وتصحيح الفكر الديني واللغة وقواعدها.

الفصل الثاني

قواعد المنهج اللفظي

يتضمن الفصل تفصيلاً موسعاً لقواعد المنهج اللفظي وفروعها مع عرض لأمثلة لها ومقارنة ما ينتج عنها بما هو دارج في البحث العام في كتاب الله مظهراً في غضون ذلك التناقضات العديدة في هذا البحث ومبرزاً الحلول القصدية الشاملة.

إنّ عرض هذا المنهج على القارئ هو أمرٌ بالغُ الصعوبة، لأنَّه يعني عرض خصائص القرآن الإعجازية. وهناك عدّةَ أساليبٍ للقيام بذلك، وقد وجدنا خلال البحث أن أسلم تلك الأساليب وأكثرها منفعة وأسرعها حركة في توضيح هذا المنهج هو الأسلوب الذي سوف نتّبعه الآن.

حيث سنقوم بعرض قواعدنا الخاصة محاولين الاستدلال عليها مرّةً من المتّفق عليه في المنطق أو اللغة، ومرّةً من خلال التناقض بين قضيتين من تلك القضايا المتعلّقة باللغة أو المنطق، ومرّةً ثالثةً من خلال التناقض الحاصل من شرح نصٍّ قرآني بناءً على قاعدةٍ سابقةٍ مغايرةٍ لقاعدة المنهج.

فإذا تمَّ شرحُ قاعدةٍ من قواعد المنهج بهذه الطريقة كان القارئ قد عَلِمَ أنَّها قاعدةٌ تحلُّ محلّ أخرى باطلةً في كلّ شيء لغةً ومنطقاً وعقيدةً،

وأسعفه المثال القرآني في الكشف عن زيف القاعدة السابقة وصحّة قاعدة المنهج، ثم نأتيه بشواهد منفردة نذكر فيها ما قيل في المناهج السابقة والحالية بشأن التركيب أو الآية أو اللفظ، وما يقوله المنهج فيها بناءً على قاعدته.

فيكون المنهج بهذا الأسلوب قد عرض نفسه وعرض قواعده وعرض خصائص جزئية من القرآن في آنٍ واحدٍ مثبتاً في عين الوقت بطلان أيّ منهجٍ سواه.

وما كان المنهج بحاجةٍ إلى قواعد أصلاً لولا أن أهل اللغة قد حكَموا القرآن بقواعدهم النحوية والبلاغية واللغوية العامة.. فهذا السبب هو وحده الذي يضطّره إلى وضع قواعد خاصة به قد تكون مناقضة لها مستخرجةً من النظام القرآني.

ولذلك فليس على الباحث النبيه إلاَّ إلقاء نظرةً واحدةً على نصوص تلك القواعد وحدها بغير شروح حتى يلوح له ما يرمي إليه المنهج اللفظي وما يقصده من النظام القرآني، إضافةً إلى أنّ ذلك سيمكّنه من فهم الفكرة بشكلٍ عام. ولذلك فسوف نثبّت أولاً نصوص تلك القواعد:

القاعدة الأولى: في إبطال المترادفات

(لا يجوزُ تفسيرُ أو شرحُ (مفردةٍ) أو لفظٍ بمفردةٍ أو لفظٍ آخر بحجّةِ التقاربِ بينهما في المعنى).

ولهذه القاعدة فروع:

الفرع الأول: قيد اللفظ أو المعنى

لا يمكن أن يؤدي المعنى المحدّد المقصود للقائل إلاَّ لفظاً واحداً أو ترتيباً واحداً.

الفرع الثاني: قيود صيغ الحروف

جميع الحروف في هذا المنهج هي ألفاظٌ تنطبقُ عليها جميع قواعد المنهج.

الفرع الثالث: قيود صيغ الأفعال

يجب التقيّد بصيغة اللفظ إذا كان من الأفعال مثل الماضي للماضي والحاضر للحاضر، ولا يجوز تقدير غيره كما يجب التقيّد بترابط الفعل مع موضوعه ويشمل ذلك الأفعال الناقصة بلا فرق.

الفرع الرابع: قيود صيغ الأسماء والصفات

يجب التقيّد بصيغة الاسم والصفة أينما وردت في القرآن من التعريف بأنواعه والتنكير والجمع والإفراد والتثنية ويشمل ذلك أسماء الإشارة بلا فرق.

الفرع الخامس: قيود الصيغ الأخرى

يجب التقيّد بصيغة اللفظ إن لم يكن فعلاً ولا اسماً ولا حرفاً مما اصطلح عليه النحويون بنفس القيود.

القاعدة الثانية: في إبطال تعدد المعاني للفظ الواحد

(قيود المعنى في التراكيب).

(لا يجوز تغيير معنى اللفظ عند تغيّر موقعه في التراكيب التي يرد فيها).

القاعدة الثالثة: في إبطال التقديرات المتنوعة للمركبات والألفاظ في التراكيب

(قيود مواقع المركَّبات والألفاظ في التراكيب).

(لا يجوز تقدير مركّب أو لفظ لا وجود له بحجّة أنه محذوفٌ جوازاً

كما لا يجوز حذف مركّب أو لفظ بحجّة أنّه زائدٌ أو مزيد أو مقحمٌ، ويُعدُّ هذا العمل لتحصيل المعنى التام للتركيب باطلاً في هذا المنهج).

القاعدة الرابعة: في إبطال التقديرات العشوائية للترتيب العام للجملة

(قيود ترتيب الألفاظ والمركبات في التراكيب).

(لا يجوز تقدير ترتيب آخر للمركبات في التراكيب ولا للألفاظ فيهما بديلاً عن الترتيب القرآني لتحصيل المعنى العام، ويُعدُّ المعنى المتحصّل من الترتيب المفترض باطلاً وفق هذا المنهج).

القاعدة الخامسة: في إبطال المجازات

(لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود مجاز في القرآن بكافة أقسامه ويعدّ شرح التراكيب بهذه الطريقة عملاً باطلاً).

ولهذه القاعدة فروع:

الفرع الأول: في إبطال التشبيه الاستعاري

لا يجوز للباحث في هذا المنهج الاعتقاد بوجود تشبيهٍ استعاريٍّ في القرآن.

الفرع الثاني: في إبطال الكناية

لا يجوز الاعتقاد بوجود كناية في القرآن ويتوجّب على الباحث معرفة حقيقة معنى اللفظ المستعمل في الكناية المزعومة.

الفرع 'لثالث: في إبطال الإيجاز والإطناب

لا يجوز في هذا المنهج الاعتقاد بوجود موارد فيها إيجاز وأخرى فيها إطناب في القرآن في أي موضع منه.

القاعدة السادسة: في إبطال تعدّد القراءات

(لا يجوز للباحث في هذا المنهج الاعتقاد بصحة جميع القراءات للفظ الواحد ويتوجّب عليه الأخذ بالقراءة التي تطابق النظام القرآني ولو كانت شاذة. وعند غياب القراءة المطابقة للنظام يجب التوقّف أو المرور من طريق آخر أو الترك).

وفي ما يلي شرحٌ تفصيليٌّ للقواعدِ الستِّ.

القاعدة الأولى

في إبطال المترادفات

نص القاعدة:

لا يجوز تفسير أو شرح مفردة أو لفظ بلفظ آخر بحجة التقارب بينهما في المعنى.

شرح القاعدة:

وضع المنهج في نصوص قواعده عبارة (لا يجوز) ليوحي للقارئ أنّه يؤمن بحرمة هذا العمل لما يُحتّمهُ عليه النظام القرآني كما سترى.

وقوله: (باللفظ) يقصد به كما في المصطلحات كلّ صورة من صور المادة اللغوية. فلفظ الكافر مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا﴾ [النبأ: ٤٠] مختلفٌ عن لفظ (الكفّار) مع أنها نفس المادة، ولا يرى المنهج أن الكافر في الآية اسم جنس يعني كلّ واحد من الكفّار فتكون النتيجة أن اللفظين متساويان في المعنى.

وقوله: (بحجة التقارب بينهما في المعنى) المقصود به أنه إذا كان تفسير المفردة بغيرها لتقاربهما في المعنى طريقاً خاطئاً في هذا المنهج، فإنّ المساواة بينهما في المعنى أكثر خطأً، ومعلومٌ أن شرح المفردة بغيرها على سبيل المساواة أكثر شيوعاً في الشروح والتفاسير.

إنَّ لوضع هذه القاعدة ثلاثة أسباب:

السبب الأول: إنّ النظام المحكم في القرآن يحتّم أن يكون لكلِّ

لفظ دلالته المختلفة عن دلالة أي لفظ آخر، وعند المساواة بين الألفاظ في المعنى يفقد القرآن نظامه في نظر المنهج.

السبب الثاني: إنّ تساوي بعض الألفاظ في المعنى هو بخلاف فكرة (الوضع)[1] لمن يؤمن بالوضع، لأنّ (الواضع) قد جعل اللفظ كدلالةٍ له على المعنى للتمييز بين المعاني المختلفة، فلا يمكن أن يضع لفظين أو أكثر للمعنى الواحد، فهذا العمل هو بخلاف غايته من الوضع.

السبب الثالث: إنّ تساوي الألفاظ في المعنى هو بخلاف فكرة (إنّ للحروف معاني). وهذا السبب نسوقه لمن يؤمن بمعاني الحروف ولا يرى الوضع، لأنّ اللفظ المتألّف من تسلسلٍ معيّنٍ لبعض الحروف لا يساوي ما ينتج من تسلسلٍ آخر لنفس الحروف، وتكون مساواته لما هو من حروفٍ أخرى أكثر خطأً.

فروع القاعدة:

الفرع الأول: قيد اللفظ أو المعنى

لا يمكن أن يؤدي المعنى المحدّد المقصود للقائل إلاّ لفظاً واحداً أو ترتيباً واحداً.

الغاية من هذا الفرع هي في أن المعنى المقصود للقائل لا يؤدّيه على وجهه الدقيق والصحيح إلاّ لفظ واحد أو ترتيب واحد. وقد يخطئ القائل أو يتّبع الاصطلاح الخاطئ، أمّا القرآن الكريم فليس فيه احتمال لحدوث ذلك إذ اللفظ قد استُخدِمَ فيه لأداء معنًى محدّدٍ.

وقولنا: (أو ترتيب واحد) فهو في حالة قصد المعنى التام.

أمّا لماذا لا يمكن أن يكون للمعنى المحدّد أكثر من لفظ واحد فمردّه إلى سببين:

---

(١) الوضع: وضع المفردة للمعنى اعتباطاً.

السبب الأول: إن الخلق لهم ميلٌ شديدٌ إلى اختصار المفردات إلى أقلّ عددٍ ممكنٍ لأداء أكبر قدرٍ من المعاني، فأدّت رغبتهم هذه إلى حدوث التموضع الجديد للمفردات واشتراكها وظهور اللغة الاصطلاحية بدلاً من (اللغة المعنوية الحقيقية). فتعدّد المفردات لأداء معنى واحد كان نتيجةً قسريةً لسوء فعلهم هذا، لأنَّه في الأصل بخلاف غايتهم حيث إن غايتهم هي أن تكون للمفردة معاني متعدّدة لا العكس فوقعوا في ما كانوا يخشونه. وسترى العلاقة بين المسألتين في الرسم (١).

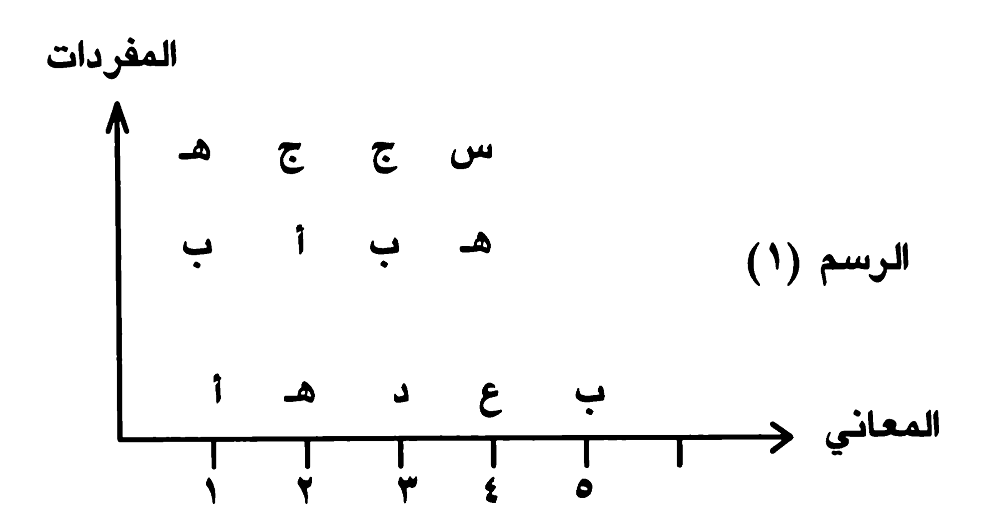
وهذا السبب نسوقه لمن تعجّل معرفته وآمن بالوضع.

أما السبب الثاني: فلأنّ اللفظ هو عبارة عن تسلسلٍ معيّنٍ من الحروف وهو بخلاف أي تسلسلٍ آخر ويستحيل أن يطابق أي لفظٍ آخر سوى نفسه.

وهو سبب نسوقه لمن يؤمن بمعاني الحروف ويؤمن بالوضع في آنٍ واحدٍ، إذ لا يمكنه الجمع بينهما (المقصود بالوضع هنا هو الوضع الجزافي).

نعم.. في بحثٍ مستقلٍّ (يأتي مفصلاً في كتاب اللغة الموحدة) نبرهن على وجود معاني الحروف.

إن شرح هذا الفرع وعلاقته بالقاعدة يوضّحه الرسم الآتي:

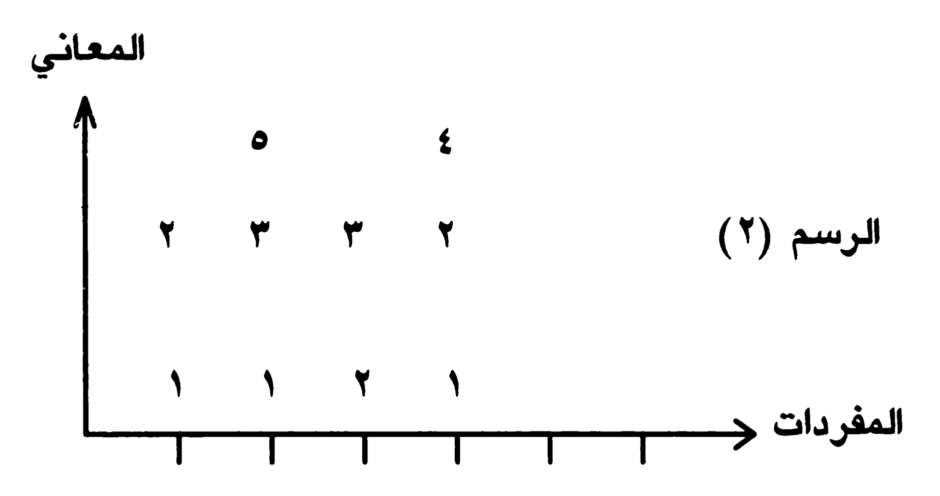


الرسم (١)

المحور الأفقي هو محور المعاني، والمحور العمودي هو محور المفردات. فالمعنى رقم (١) وضعت له المفردة (أ) على رأي من قال بالوضع. لكنه في الاستعمال أشير له أيضاً بالمفردات (ب، هـ)... وهكذا باقي المعاني. وهذا بخلاف غاية الوضع.

ونستنتج من ذلك أن المفردة (أ) صارت تعني المعنى (١) والمعنى (٢)، والمفردة (ب) صارت تعني المعنى (١) و(٢) و(٥)... وهكذا.

ففي العربية زعموا أن لبعض المفردات ثلاثين معنى، بل زعموا أن لبعض المعاني سبعين مفردةً، فخالفت النتيجة ما ذكروه من فلسفة الوضع وغاياته كما في الرسم:

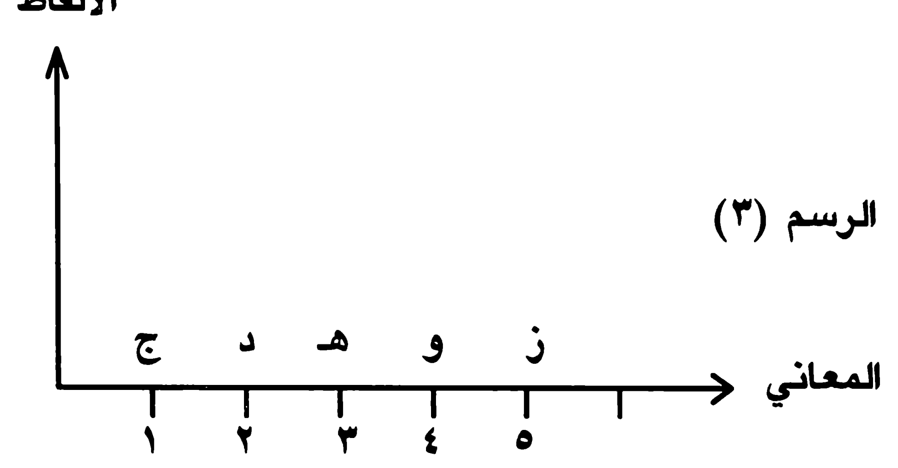


فالمفردتان (أ) و(ج) لهما معنيان، والمفردة (هـ) لها ثلاثة معانٍ. ولكن المعنى (٢) اشترك بينهم أيضاً، فأدّى ذلك إلى الالتباس بين المعاني البعيدة كما هو بين (٤) و(٣) وهو بخلاف غاية الواضع لأن غاية الواضع هي الإشارة للمعنى بلفظٍ، ثمّ جعل الاشتقاق والهيئات المختلفة لذلك اللفظ تشير للمعنى بصوره المختلفة. فكيف خالف غايته وحطّم وسيلته لتحديد المعاني بألفاظ بأنْ سمح بالإشارة إلى المعنى بألفاظٍ كثيرةٍ استُعمِلَ بعضُها للإشارة إلى معاني أخرى؟!.

فقد وقع بين هذين القولين تناقضٌ أدّى إلى حصول معاني متعدّدة للتركيب المؤلّف من عدّة ألفاظٍ (أي الجملة) بحسب ما يفهمه السامع،

وهو الأمر الذي كان يقصد الواضع الخلاص منه.

إن الشيء الأساسي في فكرة (الوضع) هي أن يكون للشيء رمزٌ يدلُّ عليه من مجموع الأصوات التي تسمّى (الحروف). أما الاشتقاقات الأخرى فحدثت لأمرٍ آخر هو الدلالة على نفس ذلك الشيء في حالاته المختلفة. فالأساس في فكرة الوضع يوضّحه الرسم التالي:



فكلُّ معنى مثل ١، ٢، ٣،... الخ وضِعَ له لفظٌ يدلُّ عليه رمزنا له بالرموز ج، د، هـ، و... على الترتيب. فلا يمكن أن تكون (ج) ـ وهي مفردة ما ـ موجودة في موضعين لتدلّ على شيئين مختلفين. أمّا ما نراه كذلك فهو أحد ثلاثة أشياء: إمّا وهمٌ منّا وإمّا اصطلاحٌ وضِعَ مخالفاً للأصل فحل محلّه لتقادمه وإمّا أن يكون هو لفظاً استُعيرَ من موضعٍ ما للدلالة على صفةٍ أو خاصيةٍ أو شيء لا تعرف له مفردة فتموضع هنا وهناك.

وكلّ هذا إذا ناقش المنهج فكرة الوضع مسلِّماً بصحّة فرضها.

أمّا في غير هذا، فالمنهج لا يؤمن بالوضع، ولا يقرّ بأنّ واضعاً ما قد وضع اللفظ للشيء بعد إيجاده وللمعنى بعد ظهوره، بل عنده أن اللفظ موجودٌ منذ وجود الشيء أو المعنى فليس هو قبله ولا هو بعده. فالقبل لا موضوع له مع انعدام الشيء في (القوة)، بل هو قبله عند إيجاده (بالفعل)، فهو صورته الأولى.

ولا يختلف المنهج في ذلك عن أي شيء تريد صنعه بيدكَ.. فأنت توجد (صورته) قبل عمله، فتلك الصورة هي (المعنى) ولو لم تطلق عليه اسماً. فاللفظ وعلاقته بالمعنى في هذا المنهج هو مثل (خريطة) الآلة والآلة نفسها، أو هو مثل (صورة) الشيء إذا كان ثمة صورة تظهر ما خفي منه.

إن للمنهج طريقة فذّة للبرهنة على ذلك كلّه تأتي إذا أذِن الله في بحثٍ مستقلٍّ.

أمثلة تطبيقية على القاعدة الأولى

الفرع الأوّل

سوف نحاول شرح القاعدة الأولى بأمثلةٍ من تراكيب عامة لتجنّب التغيير الافتراضي في الآيات القرآنية، وذلك لتوضيح القاعدة بمزيد من البيان.

فلو أخذت أي جملة تامة المعنى مثل (إني أكتب كلماتي على الورق) وقمت بتثبيت الجملة مع تغيير لفظ واحد أكثر من مرّة هكذا:

(إني أكتب كلماتي على الورق)، (إني أسجّل كلماتي على الورق)
(إني أسطّر كلماتي على الورق)، (إني أحفظ كلماتي على الورق)
(إني أضع كلماتي على الورق)، (إني أرسم كلماتي على الورق)

فمن المؤكد أن كلّ عاقلٍ وبليغٍ يرى اختلافاً كبيراً بين هذه التراكيب من حيث المراد الأساسي للقائل. ولا يمكن أن يزعم زاعمٌ أن الأمر سواء في جميع هذه العبارات.

فالسامع يفهم من جملة (أحفظُ كلماتي) أن القائل يؤكد على الحفظ، ويتبادر إلى ذهن السامع أن القائل يفعل ذلك لأنَّه يخشى من ضياع كلماته. وحينما يقول (أرسم) فإنَّ السامع يفهم أن القائل مهتم بالخطوط وصورتها وأنه (معجب) بكلماته إلى حدّ أنَّهُ يرسمها رسماً.

وحينما يقول (أُسطِّر) فإنَّهُ مهتمٌّ بإظهار محاسن كلماته بل محاسن نفسه وقدرته على (التسطير)، وهكذا.. فإنَّ تغيير اللفظ قد غيّر المفهوم الناتج من التركيب تغييراً كاملاً، فلا يمكن أن تكون الأفعال الستة مترادفةً في المعنى أو متساويةً فيه مع ثبوت باقي مفردات التركيب على حالها لفظاً وترتيباً.

إنّ تغيير اللفظ الواحد لا يؤثّر فقط على المعنى المقصود أو الأساسي وحده، بل يؤثر على باقي مفردات التركيب ظهوراً وخفاءً. فقوله (أسجّل) أظهر أهمية المركب (على الورق) بشكلٍ أكبر مما في قوله (أرسم) أو قوله (أكتب). لماذا؟.. لأنَّه حينما يكتب فإنَّهُ يقوم بعملٍ عاديٍّ جداً ويكون ذيل الجملة (على الورق) مجرّد إتمامٍ للعبارة ليس مهماً أهميةً خاصةً. ولكن في جملة (أسجّل) يفهم السامعُ أن القائل لا يخبر من خلالها خبراً عابراً ولا يقصد الحفظ من الضياع ولا ينوّه عن محاسن كلماته، بل يخشى التحريف والتزوير في كلماته، فلذلك يقول إنَّهُ يسجلها على الورق. فيدرك السامع أن المتكلّم ينفي هنا أن تكون كلماته مشافهةً وحسب بل يسجّلها لغرض التوثيق وظرف هذا التوثيق هو الورق. فيكون ذيل الجملة بالغ الأهمية وجزءاً من المقصود، ولكن العجيب أن هذه المسألة لا تظهر مطلقاً في القرآن لأنَّ التركيب قد أحكِمَ من جميع الجهات في ترتيب الألفاظ ولأنَّ ما يمكن أن تراه ثانوياً في تركيبٍ معيّنٍ هو أساسيٌّ جداً لكشف قضيةٍ ما في تركيبٍ آخرٍ بعيد عنه في الموقع، فتكون التراكيب قد أحكِمَت في نفسها وفيما بينها في كلّ النظام القرآني، وتكون أهميتُها واحدةً في هذا النظام مثلها في ذلك مثل حلقات السلسلة إذ أن فقدان أي حلقة فيها يجزّئ السلسلة ويفقدها وحدتها، وبذلك يكون كلّ لفظ في القرآن هو حلقة من سلسلته.

إذنْ فتغيير اللفظ بحجة تفسيره إلى لفظ آخر لا يؤثّر على التركيب وحده من حيث المقصود الأساسي فقط، بل يؤثّر على جميع مفردات

التركيب وبالتالي على جميع ما ارتبط به من ألفاظ في القرآن كله.

فانظر إذنْ ماذا يفعل المفسّرُ حينما يشرح جميع مفردات التركيب بمفردات غيرها بحجّة أنها مرادفات لتلك الألفاظ؟!.. هو لا يشوّه المعنى التام وحده، بل يتعدّاه إلى جميع المعاني والحقائق المرتبطة به علاوةً على تدميره اللغة عموماً.

ذلك هو معنى قولنا (لا يجوز شرح مفردة بمفردةٍ أخرى بحجة التقارب في المعنى بين المفردتين)، وسيتّضح لك هذا الأمر غاية الوضوح عند التطبيقات المباشرة على كلام الله جلّ وعلا وبشكلٍ تدريجي.

لقد نصَّ الفرع الأول على أنَّهُ لا يمكن أن يؤدّي المعنى المحدد المقصود للقائل إلاَّ لفظٌ واحدٌ أو ترتيبٌ واحدٌ. فإذا كان المعنى هو من المعاني الأحادية فلا يؤدّيه سوى لفظ واحد، وإذا كان هو معنًى تاماً مركباً فلا تؤدّيه إلاَّ ألفاظٌ معيّنةٌ بترتيبٍ معيّنٍ. والأول واضحٌ من مثال الجمل الستة الماضية، حيث رأيتَ أن لكلِّ لفظٍ معنًى محدداً وبالتالي فلا يؤدّي المعنى المحدّد سوى لفظ واحد وذلك للعلاقة الجوهرية بين اللفظ كدالٍّ والمعنى كمدلولٍ.

وأما المعنى المركب كالجملة التامة فهو الذي يحتاج الآن إلى شرحٍ إضافيٍّ حيث سنختار جملةً معينةً.. ولكننا لا نغيّر هذه المرّة أي لفظٍ منها مع بقاء الترتيب نفسه كما مرّ سابقاً، بل نغيّر منها الترتيب فقط مع الحفاظ على نفس الألفاظ لنتعرّف على تأثير الترتيب على المعنى العام.

ولنختر أي جملة مثل هذه الجملة الشائعة عند اللغويين:

(ضَرَبَ زيدٌ عمراً ضرْباً مُبرحاً)

ولنغيّر الترتيب:

(زيدٌ ضربَ عمراً ضرباً مبرحاً)
(ضرباً مبرحاً ضربَ زيدٌ عمراً)

ففي الجمل الثلاثة حدث نفس الفعل ووقع على نفس المفعول ووصف بنفس الوصف، ومع ذلك فإن السامع لا يمكن أن يعتقد أن الجمل الثلاثة متطابقةً في المقصود. ولا حاجةَ للشرح المطوّل فهناك طريقةٌ نقدّمها لكم لتعلموا أن العبارات الثلاثة مختلفةٌ جداً في أداء المعنى الذي يرمي إليه القائل. وهذه الطريقة هي آن نضع لهذه العبارات الثلاثة الاستفهام الملائم، حيث نجد أن الاستفهام وجوابه لا يكونان إلاَّ على النحو التالي:

١ ـ ماذا حدث؟	**الجواب: ضرب زيدٌ عمراً ضرباً مبرحاً**
٢ ـ من ضرب عمراً؟	**الجواب: زيدٌ ضرب عمراً ضرباً مبرحاً**
أو من ضرب عمراً ضرباً مبرحاً؟	**الجواب: زيدٌ ضرب عمراً ضرباً مبرحاً**
٣ ـ كيف ضرب زيدُ عمراً؟	**الجواب: ضرباً مبرحاً ضربَ زيدٌ عمراً**

وحينما لا يكون هناك سائل، فإنّ المتكلم يرتّب الكلام على نحوٍ يظهر منه قصده الحقيقي، فإذا قدّم الفعل فإنَّهُ ينوّه عن الحدث وفاعله وصفته على الترتيب، وإذا قدّم الفاعل فإنَّهُ يرمي إلى التأكيد عليه، وإذا قدّم الوصف فإنَّهُ يرمي إلى وصف الحدث كما لو كان السائل يعلمه إجمالاً لكنه لا يعلم صفة الضرب. فالترتيب ينبئ عن قصد القائل وتغييره يغيّر هذا القصد ولو لم تتغير أي واحدة من الألفاظ.

إنّ تغيّر الترتيب في القرآن للحدث الواحد لم يلق أي اهتمامٍ من قبل اللغويين والمفسّرين وكان ولا زال يعدُّ عندهم تكراراً لنَفس الحدث، بل قطعوا شوطاً بعيداً في إعطاء المبررات لهذا التكرار المزعوم والتأكيد على أنَّهُ من الأساليب التي جرت عليها (عادة العرب) حسب تعبيرهم .(تأتي الشواهد على ذلك خلال فصول الكتاب).

لنلاحظ الآن الاختلاف في الترتيب لحدثٍ واحدٍ في آيتين من سورتين مختلفتين:

سورة البقرة / ٥٨

١ ـ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَقُولُواْ حِطَّةٌ

٢ ـ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً

٣ ـ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً

٤ ـ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ

٥ ـ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

سورة الأعراف / ١٦١

١ ـ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ

٢ ـ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ

٣ ـ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّدًا

٤ ـ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ

٥ ـ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

نلاحظ هنا أن الاختلاف لم يقتصر على التركيب عموماً، بل على كلّ مركّب فيه. وأيضاً نلاحظ أنّ الاختلاف لم يقتصر على الترتيب، بل شمل التغيير بالألفاظ ممّا يؤكّد عند التطبيق التفصيلي الواسع للمنهج على الآيتين أن القرآن لم يكرّر الحدث، بل الحدثُ نفسه كان مكرّراً في واقعه التاريخي. حيث كانت النتيجة من تكرار الأوامر بصورةٍ مختلفةٍ ثباتَ القوم على نفس النهج، لأنَّ المركب الذي يتلو ذلك والذي هو شطرٌ من الآية اللاحقة هو الوحيد الذي لم يطرأ عليه أي تغيير لا في الترتيب ولا في الألفاظ وهو قوله تعالى:

البقرة/ ٥٩ الأعراف/ ١٦٢

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ

ثم يعود التغيير في الألفاظ والترتيب مرَّة أخرى لتصوير وتحديد العذاب الذي طالهم، وبالرغم من أنَّهُ هذه المرّة حدثٌ واحدٌ ولكن نزول العذاب وتحقيق صدور الأمر فيه تمَّ بمرحلتين تلائمان الحدثين، وكل مرحلة منه توافق حدثاً، ممّا يمكن من خلاله معرفة التسلسل الزمني للعصيان والتمرّد وعلاقته بمراحلِ صدور العذاب.

وإذا كانت جميع تلك الفوارق الجمة بين هاتين الآيتين لم تلق اهتماماً لدراسة العلاقات بينهما وعُدَّتا شيئاً واحداً مكرّراً لحدثٍ واحدٍ فما بالك بالآيات والتراكيب التي لم يتغيّر فيها سوى مجيء حرف واحد أو اختفاء حرف؟.

لاحظ كمثالِ التركيبين:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَا﴾ [الزمر: ٧٣].

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ﴾ [الزمر: ٧١].

فإنَّ هذين التركيبين لا يختلفان في شيء لا في الألفاظ ولا في الترتيب إلاَّ بحرف الواو في المركّب (وفتحت) في التركيب الأول وغيابه في التركيب الثاني.

إن هذا التعاطف بين مجيئهم وفتح الأبواب بهذا الحرف يجعل من فتح الأبواب أمراً متصلاً بالمجيء، وكأن مجيئهم كان مُنتظَراً في حين أدّى غياب حرف الواو في التركيب الثاني إلى انفصالٍ بين المجيء وفتح الأبواب كما لو كان يتوجّب عليهم ألاَّ يجيء أحدٌ منهم. وأصبح فتحُ الأبواب اضطرارياً حتّمهُ مجيئهم.

ومن غير الحاجة للرجوع لمواضع التركيبين تُمكِّنْ هذه الواو السامعَ من التيقّن أن التركيب الأول لا بدّ أن يكون لأهل الجنّة، وأنّ التركيب الثاني لا بدّ أن يكون لأهل النار، لأنَّ هذا الحرف (الواو) هو الفارق الوحيد بين ألفاظ وترتيب العبارتين ممّا يفهم منه محبّة مجيء المجموعة الأولى وكراهية مجيء المجموعة الثانية.

إذن.. نفهم من الأمثلة المارّة أن اللفظ قائمٌ بنفسه لا يتغيّر بالمعنى وإنّما يتغيّر المعنى التامّ للعبارة عند تغيّر مواقع الألفاظ مع بعضها وترتيبها، وهذا من نصّ عليه الفرع الثاني من القاعدة.

الفرع الثاني: قيود صيغ الحروف

ينصُّ هذا الفرع على أن:

جميع الحروف في هذا المنهج هي ألفاظٌ تنطبقُ عليها جميع قواعد المنهج.

بلا فرقٍ بين كونها حروف جرٍّ أو ظروفٍ أو نهيٍّ أو عطفٍ أو ما تسمّى بالأحرف (الزائدة) أو الأحرف التي تأتي بمعانٍ أخرى.

ومعنى انطباق قواعد المنهج عليها هو أنَّهُ يعاملها معاملة الألفاظ ذات الدلالة الثابتة، وهي المعاملة التي تمَّ إيضاحها في كتاب اللغة الموحدة. فالاختلاف في معانيها هو أمرٌ ظاهريٌّ مردّهُ إلى اختلاف مواقعها من الترتيب، شأنها في ذلك شأن الألفاظ الأخرى، فيختلف إذ ذاك الأداء الذي تقوم به فيحسب أهل اللغة أنها تأتي بمعاني مختلفةٍ.

ولهذا الفرع نصٌّ عمليٌّ هو:

(لا يجوز تبديل الحرف بتقدير غيره بحجّة تفسيره أو بقصد شرح المعنى التام للتركيب).

ومن خلال ذلك تتبيّن صرامة المنهج اللفظي في عدم إجازته تقدير

حرفٍ بدلَ حرفٍ آخرٍ، وبالتالي ومن بابٍ أولى فإنَّهُ لا يجيز تقدير الحرف على الزيادة، حيث يؤدّي ذلك إلى اضطرابٍ وتناقضٍ شديدين بين الآيات كما ستلاحظه في أمثلة الباب الثاني من هذا الكتاب ومن المثالين الآتيين لاحقاً.

أمثلة تطبيقية على القاعدة الأولى
الفرع الثاني

دأب المفسرون والنحويون على تفسير الكثير من الحروف بتقدير غيره بدلاً عنها حينما يجدون أنفسهم في حرجٍ من قبول بعض المعاني العامة للتراكيب القرآنية، ووضعوا لذلك قواعد خاصة أُدخِلتْ ضمن قواعد النحو العربي جمعوا لها على زعمهم شواهد أخرى من الأدب العربي.

إنّ المنهج اللفظي يرفض هذا النهج ويعدّه تحريفاً لمعاني القرآن، وقد خصّص فصلاً من هذه المقدّمة لنسف تلك القواعد وغيرها يأتيك في موضعه.

ومن بين الأساليب التي يؤمن بها هذا المنهج والتي تعدّ العماد في طريقته هي إبقاء اللفظ القرآني نفسه بلا تقديرٍ للفظٍ بديلٍ عنه. ولم يؤدِّ ذلك بالمنهج إلى الحرج المزعوم، وإنَّما مكّنه هذا العماد من الكشف عن المدلول الحقيقي للفظ القرآني ممّا أدّى إلى كشف المزيد من الحقائق المترابطة معه في كلّ القرآن.

وفيما يلي مثالان مختصران لا نعدّهما تطبيقاً منهجياً، بل هما مقدمات للفت ذهن القارئ بالتدريج كي يتعرّف على طرق وأساليب هذا المنهج وقواعده العامة:

المثال الأول: قوله تعالى:

﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

قال المفسّرون في حرف اللام المرتبط بمفردة يوم أنها (حرفُ زائدٌ). وقال آخرون بل هو بمعنى (في).

ويردّ المنهج على ذلك بالقول:

إن كان هو بمعنى (في) فهو ظرفٌ، والمعنى البديل هو (في يوم). ويتساءل المنهج عندئذٍ عن أمرين:

الأول: لماذا لم يقلْ الله تعالى (في يوم القيامة)، وهو قولٌ مقدورٌ له ولا يحدِث التباساً ـ على ما زعموا ـ ولا يخلّ بالسياق أو التناغم بين الألفاظ.

الثاني: إذا كان القصد هو (في يوم القيامة) فإن هذا الحرف (اللام) سيكون زائداً ولا شكّ في مخالفته للبلاغة، لأنَّه يكفي نصب لفظ (يوم) على الظرفية كما هو معلوم ومطّرد في القرآن فيكون التركيب بهذه الصورة (ونضع الموازين القسط يومَ القيامة) وهي عبارة صحيحة ومتناسقة ولا خلل فيها.

ويخلص المنهج إلى القول: إنهم في الحقيقة لم يقولوا إلاَّ وجهاً واحداً وهو الزيادة. والمنهج يرفض تقدير حرفٍ بدلَ آخرٍ مثلما يرفض الزيادة.

إن هذه اللام لا يظهر معناها في المنهج اللفظي اعتباطاً وإنَّما يظهر وفق قانونٍ خلاصته أن تطبيق المنهج على الآية يستلزم إجراء البحث في ألفاظ الميزان والقسط والقيامة في كلّ القرآن وفقاً لقواعده. ويظهر خلال تلك الدراسة أن الموازين والقسط يوضعان بالفعل قبل القيامة بدهرٍ طويلٍ، ويظهر معنى اللام تلقائياً حيث إنَّهُ يفيد الاستقبال والغاية لأنَّ الآية تتحدّث عن حوادث ذلك الدهر الطويل السابق للقيامة، فلو أُزيلَ

من السياق أو قُدِّرَ غيره فإنَّ الخلل لا يحدث في الآية وحدها، بل في عشرات الآيات التي تضمّنت تلك الألفاظ.

ويمكن تشبيه الأمر بعبارتين لقائلٍ ما هما:

(وضعت الزينةَ في يوم الاحتفال)، (وضعتُ الزينةَ في يوم الاحتفال)، فمن الواضح أن العبارة الأولى تعني أن الاحتفال قد مرّ وأنه وضع الزينة والقوم يحتفلون. بينما العبارة الثانية تعني أنَّهُ وضع الزينة لهذا اليوم ومن الممكن جداً أنَّهُ لم يأت بعدُ إذا أخذتَ العبارة مجرّدةً عن كلّ كلام.

إن شرح الاقترانات اللفظية لتلك الآيات وعلاقتها يستغرق زمناً ويأخذ فصلاً مطولاً ليس من المعقول حشره في هذه المقدمة كما هو معلوم.

المثال الثاني: قوله تعالى عن فرعون في سورة الذاريات:

﴿فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِۦ وَقَالَ سَٰحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذاريات: ٣٩].

زعم المفسّرون والنحويون أن الحرف (أو) هنا هو بمعنى (الواو). والمعنى لهذه الآية عندهم هو أن فرعون تولّى بركنه يقول عن موسى (ساحرٌ ومجنون)، وسخروا من فرعون وعقله إذ جمع بين السحر والجنون وهما لا يتفقان (لأنَّ الساحر لطيف الحيلة والمجنون فاقد العقل) حسب تعبيرهم.

إن المنهج اللفظي يرفض هذه الفكرة من أساسها بناءً على قواعده، ولا يستخفّه استهزاء المفسّرين من فرعون ليجري وراءهم، لأنَّ المنهج يجري وراء القرآن.

ويرى المنهج أن (أو) ليست من مقول فرعون، بل هي من مقول الله تعالى، وأن الله هو الذي يقول عن فرعون أنَّهُ يزعم تارةً أن موسى عليه السلام ساحر وتارةً أخرى أنَّهُ مجنون.

ولمّا كانت أكثر الموارد هي موارد اتهام موسى عليه السلام بالسحر فإنَّ هذه العبارة تحتّم على المنهج البحث في القرآن عن موردٍ اتّهم فيه فرعون موسى عليه السلام بالجنون. فهناك حتماً موردٌ واحدٌ في الأقل هو موضع هذا الاتهام الجديد، ومن بين ما يقرب من أربعة عشر مورداً تُذكرُ فيها تهمة السحر يتفرّد مورد سورة الشعراء بتهمة الجنون في قوله تعالى:

﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧].

ويظهر من ذلك أن مورد سورة الذاريات السريع الإيقاع والذي يتم فيه عرضٌ هامٌّ لشؤون الرسل عليهم السلام لا يغفل تلك الواقعة التي اتّهم فيها فرعون مصر موسى عليه السلام بالجنون.

لقد كانت الآية التي تشكّل المفتاح لهذا البحث هي [illegible]لى:

﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ﴾ [الذاريات: ٥٢].

إن المنهج اللفظي إذ يعرض الأمر بالصورة الآنفة إنَّما يريد أن ينبّه القارئ إلى مسلكٍ من مسالك المنهج في تعامله مع النصّ القرآني على جميع المستويات بما فيها الحروف، وإلاَّ فإنّ هذا الحرف في هذه الآية بالذات كان مكتشفاً (في موضعٍ آخر) قبل ذلك في بحثٍ عن الفارق بين الاتهامات الموجهة للرسل عليهم السلام وموضوع كلّ منهما حيث عثر على الوحدة الموضوعية لكلِّ اتهام، وإن لتهمة الجنون موضوعها الخاص بها أينما وجدت في القرآن وأنها مختلفةُ اختلافاً تاماً عن تهمة السحر أو الشعر أو الكهانة أو غير ذلك. ومعنى ذلك إنهم لا يقولون عن رسولٍ أَنَّهُ مجنون إلاَّ عندما يخبرهم عن قضيةٍ مخصوصةٍ وأن هذه القضية هي نفسها المقصودة حيثما ذكرت تهمة الجنون في خبر أيٍّ من الرسل عليهم السلام.

إنّ مورد الشعراء هو المورد الوحيد الذي يذكر تلك الواقعة، وهو أيضاً الوحيد الذي يذكر أن موسى عليه السلام قد أخبر فرعون بتلك القضية التي

يكون الردّ الدائم عليها هو الاتّهام بالجنون.

وهكذا يكشف هذا الحرف مجموعة من الحقائق القرآنية ويؤكد في نفس الوقت صحّة المنهج اللفظي وصحة قواعده.

لقد بقي الحرف (أو) في هذه الآية كما هو، ويقرّر المنهج أن كلّ حرفٍ يبقى كما هو في أي موضعٍ من القرآن، ولا يجيز تغييره أو تقدير سواه وأن ذلك هو مفتاح المعارف القرآنية، وأنه هو المقصود من التدبّر الذي يراد به متابعة الباحث للقرآن لا جرٍّ القرآن وراء مقاصد الباحث.

الفرع الثالث: قيود صيغ الأفعال

يجب التقيد بصيغة اللفظ إذا كان من الأفعال، كالفعل الماضي للماضي، والحاضر للحاضر، ولا يجوز تقدير غيره، كما يجب التقيد بترابط الفعل وموضوعه ويشمل ذلك الأفعال الناقصة بلا فرق.

إنّ هذا النصّ يعني أنَّهُ يتوجّب التقيد المطلق بصيغة الفعل في السياق القرآني لأنَّه أحدُ مقاصد القائل جل جلاله، ولأنّه جزءٌ من النظام القرآني العام. فالفعلُ يحمل زمانه في ذاته ولا يجوز لأحدٍ تغيير هذا الزمان بحيث يقدّر الماضي على أنَّهُ يفيد الحاضر أو العكس. فلا تقديرَ لأحدٍ في ذلك الزمان.

مثال ذلك قول المفسِّرين في قوله تعالى:

﴿كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩].

حيث قالوا: التقدير (يكون في المهد). ويعِدُّ المنهج هذا التقدير تحريفاً ويتمكّن من تفنيده كما سيأتيك في موضعه.

وأمَّا قول النصّ عن وجوب التقيد بالترابط بين الفعل وموضوعه فيُقصدُ به أشياء كثيرة بحسب الأفعال منها:

إن الفعل إذا كان بالماضي والحدث لم يقع بعد، فهناك إذنْ انتقال سابق، وإنْ لم يُلتفتْ إليه لكنه موجودٌ.

وللمنهج رأيٌّ في أداة الاستقبال (إذا)، فهو يرى أنها ناقلةٌ للذهن إلى الزمن المستقبل بتقديمٍ يسيرٍ أو بزمنٍ مرافقٍ للحدث، وعندئذٍ تكون الأفعال بالماضي والحاضرِ واقعةً في زمنها الحقيقي. فهذا تقيّدٌ بالزمان.

ومنها:

إن الفعل مفردةٌ تحتوي ضمناً على حركةٍ معيّنةٍ، وليس هناك فعلٌ يشبه فعلاً آخرَ في تلك الحركة. مثله في ذلك مثل الكائنات الحية، فهي مختلفةٌ جداً وإنْ تشابهت ظاهراً. وكشف هذه الحركة يتم عند التقيّد بالروابط بين الفعل وموضوعه. وهذا تقيّدٌ بالمعنى الذي يتضمّنه الفعل. وكلّما التزم الباحث بهذه القيود انكشفت أمامه سبل المعرفة.. على عكس ما يتوهّمه المتوهّم.

أما قول النصّ في هذا الفرع من القاعدة الأولى: (ويشمل ذلك الأفعال الناقصة بلا فرق). فالمراد منه أن الأفعال الناقصة لها زمنها فلا يصح تقدير غيره مثلما قدّروا آية (كان في المهد) حيث قالوا إن المقصود بـ (كان) هو (يكون). وكذلك فعلوا في غير هذه الآية من آيات القرآن كما تلاحظه في المثال الثاني بعد قليل.

إنّ التزام المنهج بصيغة اللفظ كيفما وأينما ورد لا يقيّده في استخراج المعاني إلاّ تقييداً قرآنياً، وهو الطريق الوحيد الذي يفتح أمامه الآفاق التي لا حدود لها وينطبق ذلك على كلّ لفظٍ قرآني.

أمثلة تطبيقية على الفرع الثالث

وهنا سنأتي بمثالين على عدم جواز التقدير الزماني للأفعال:

المثال الأول:

وهو من التطبيق الجزئي للمنهج اللفظي.. قوله تعالى:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

يتقيّد المنهج بدلالة (ولا تحْسَبنَّ) من حيث المعنى والزمان، ولا يأذن لنفسه أن يتصوّر هذا الفعل بشكلٍ مغايرٍ ولو بصورةٍ ذهنيةٍ مؤقتةٍ سريعةٍ.

فالصورة الذهنية عند الجميع هي أن الذين قتلوا في سبيل الله (ماتوا) بعض الوقت خلال القتل ثم أحياهم الله تعالى ولذلك قال لا تحسبنّهم أمواتاً.

ويعدّ المنهج هذه الصورة الذهنية مخالفةً للأمر الإلهي (لا تحسبنَّ) لأن هذا التصوّر قد حسبهم أمواتاً لمدةٍ قصيرةٍ وبذلك عصى الأمر الإلهي!.

في هذه الحالة يحتاج المنهج إلى إثبات أن الذين قُتلوا لم يموتوا، وأن القتل هو غير الموت. وهو إذ يتقيّد بالقرآن فإنَّ النظام القرآني لا يخذله، ويمكنه إثبات ذلك بعدّة طرقٍ منها:

١ ـ قوله تعالى عن يحيى عليه السلام:

﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٥].

ويلاحظ المنهج الاختلاف في زمن الفعلين (وُلِدَ) بالماضي و(يموت) بالمستقبل، ويستدلّ منه أن يحيى عليه السلام الذي قتِلَ في سبيل الله لم يمت ولا ذاق الموت إلى حين نزول القرآن، ولو كان قد مات لقال (ويوم مات) تابعاً للزمن الماضي في التركيب (يوم وُلِد). وبالتالي فلا بدَّ له من أن يموت لدخوله في عموم من يذوق الموت كونه نفساً بالقاعدة العامة التي لا يُستثنى منها أحدٌ وهي قوله تعالى:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

نعم.. إنّ التباين في زمن الفعلين (وُلِدَ) و(يموتُ) لم نجدْ أحداً من المفسِّرين قد ذكر عنه شيئاً فيما توفّر لدينا من المصادر ولم ينتبه له أحد. وجُمعَ عندهم موت يحيى عليه السلام وبعثه في عبارةٍ واحدةٍ هي قولهم (ويوم يموت ويوم يبعث حياً يوم القيامة) ولا يعلم القصد من ذلك. ولكنها في كلّ حال لا تعني ما يعنيه المنهج فيما ذكره آنفاً.

٢ ـ ومنها التغاير بين القتل والموت في القرآن، في قوله تعالى:

﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

إذ لو كان كلّ مقتولٍ ميتاً لاكتفى بذكر أحدهما. فإنْ قلتَ: كيف علِمتَ أنَّهُ مقتولٌ في سبيل الله إنْ قُتلَ؟ قلنا: إنّ الآية هي في النبي صلى الله عليه وآله، وهي التي تُخبرنا أنَّهُ إن قُتلَ لا يقْتل إلاَّ في سبيل الله فأعظِمْ به من مديحٍ مُضمرٍ.

٣ ـ ومنها التناوب والتبادل في آيتين متتابعتين:

﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١٥٧﴾ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٧ ـ ١٥٨].

فالتناوب بين القتل والموت يدلّ على التغاير، ولا تغايرَ إذا كان في القتل موتٌ. والتبادل يدلّ على أن من قتل لا بدَّ أن يموت لأنَّه لم يذق الموت بالقتل. كما يدلّ على أن من مات من المؤمنين لا بدّ أن يقتل، وهو أمرٌ يحتاجُ إلى توضيح مطولٍ جداً يأتي في موضعه إن شاء الله، والتناوب الثاني أعمّ من الأول، ويدخل فيه الأول ضمنياً (وهي خطابات تخصّ مراتب معينة من المؤمنين).

إن هذا المبحث يعطي معاني جديدةً للموت والقتل والوفاة ويحلّ الكثير من المشكلات، وتنكشف عنه حقائق ومفاهيم تختلف بالكامل عن تلك المفاهيم المعهودة عن الحياة والموت والبعث والنشور، ممَّا يعدّ من الأمور المسلّم بها.

وكذلك يتمكّن هذا البحث من إعادة النظر بالمرويات الكثيرة الصحيحة سنداً التي أهملت لأنها تؤكّد حقائق قرآنية غريبة عن تصوّرات الناس ومخالفة لمفاهيمهم. فهذه الأبحاث والحقائق ممَّا سوف يأتيك بيان بعضها مفصلاً إنَّما يكشفه التقيّد بمعنى مفردة واحدة هي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

المثال الثاني: قوله تعالى:

﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠].

أُشكِلَ على القرآن استعمال صيغة الماضي. وتساءل المشكّكون: (أَوَليسَ هو دائماً غفوراً رحيما؟). وأجاب النحويون والمفسّرون أن ذلك من باب مجيء (كان) بمعنى (يكون)!!.

هذا الجواب يرفضه المنهج اللفظي جملةً وتفصيلا، مثلما يرفض هذا التشكيك. وهو قادرٌ على تفنيد الإجابة الواهية لهؤلاء. إذ القرآن لا يحتاج إلى مثل تلك التأويلات التي تحرّف اللغة، وتلوي الكلام، وتجعل من الزمن الماضي حاضراً أو العكس، كما سيأتيك في شواهد عديدة من تأويلاتهم. ويدلّ تأويلهم هذا على عجزهم وعدم تدبّرهم للقرآن، بل يدلّ على ما هو أسوأ لو أردنا التطويل.

فالفعل الماضي هنا يأخذ موقعه الحقيقي لتوضيح سنّةٍ من سنن الله، والكشف عن قانونٍ من قوانين المغفرة والرحمة، وذلك من خلال ارتباطه بالواقعة التي يتحدّث عنها. ففي تلك الواقعة وفي ذلك الفعل بالخصوص كان الله غفوراً رحيماً ولم يكن بصفةٍ غيرها، فلم يكن معاقباً أو محاسباً، ولو كان كذلك وهي من صفاته تعالى لما حدث الصفح والتجاوز. ومن خلال فهم هذا اللفظ وربطه مع باقي التراكيب تنكشف لنا قواعد وسنن المغفرة الإلهية، ونعلم به الحدود بين ما يغفر وما لا يغفر.

فكلُّ لفظٍ قرآني هو وحدةٌ بنائيةٌ في هذا النسيج المترابط، تتشارك مع بعضها مشاركةً فاعلةً في الكشف عن حقائق الأشياء، وعلاقة الخالق بالمخلوق، والتعسّف هو أقلّ ما يمكن إطلاقه على محاولة تقدير لفظٍ بديلٍ للفظ القرآني.

الفرع الرابع: في التقيّد بصيغ الأسماء والصفات

يجب التقيد بصيغة الاسم أينما وردت في القرآن من التعريف بأنواعه والتنكير والجمع والإفراد والتثنية ويشمل ذلك أسماء الإشارة بلا فرق.

سنرتّب شرح هذا الفرع وفقاً لترتيب صياغته مع الأمثلة الخاصة بكلٍّ فقرة منه وعلى النحو الآتي:

١ ـ وجوب التقيّد بصيغة الاسم والصفة:

المقصود بالتقيّد إبقاء الاسم والصفة كما وردت في القرآن، وعدم جواز تصوّر غيرها بأي صورة، وكذلك عدم الخلط بين المفرد والجمع، بل بين الجموع نفسها إذا تعدّدت، وكذلك أسماء الإشارة، فلا يحلُّ أحدها محلّ الآخر.

إنّ هذه القيود، المقصود منها جميعاً كما هو واضح جعْل القرآن إماماً وقائداً ودليلاً للباحث، وبخلافه فإن الباحث (يضلُّ ويُضلُّ كثيراً عن سواء السبيل).

مثالٌ تطبيقيٌّ: قوله تعالى:

﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ﴾ [الفرقان: ٢٧].

المقصود عند جميع المفسِّرين أن (الظالم) هنا هو اسمُ للجنس، فلا يُقصدُ به ظالمٌ معيّنٌ مخصوصٌ.

في حين يرى المنهج وفقاً لقواعده أن هذا خطأٌ شنيعٌ. فإنَّ الظلم كفعلٍ معلومٍ يرتكبه من الجنس الإنساني جمعٌ هم (الظالمون). وهو لفظٌ للجمع مستعملٌ في القرآن. وإذا اعتبرنا لفظي (الظالم) و(الظالمون) سواءً فقد هدمنا على أنفسنا البناء الهندسي للقرآن، واستحالت معرفة أي تركيبٍ قرآني مرتبطٍ بهذه الألفاظ.

إنّ (الظالم) في المنهج هو فردٌ مخصوصٌ واحدٌ، وهو مدلولٌ يدلُّ عليه اللفظ الذي ورد بصيغة المفرد المعرّف بال التعريف. وأطلِقَ عليه هذا المعنى لأنَّه الظالم الحقيقي، والمؤسّس الأول للظلم على مرِّ التاريخ.

ويدلّ عليه في هندسة الألفاظ استخدام لفظ (الرسول) مجرداً عن الإضافة إلى لفظ الجلالة أو أي لفظٍ آخرٍ لإظهار التقابل. فكما أن الرسولَ معلومٌ، وهو فردٌ واحدٌ، فكذلك الظالمُ هو فردٌ واحدٌ معلومٌ. وهذا ما يدلّ عليه الإفراد في الفعل (يقولُ)، والفعل (يعضُّ)، وجميع الألفاظ الأخرى مثل (على يديه)، (يا ليتني) و(اتّخذتُ).

وكذلك يدلّ عليه قول الظالم في الآية اللاحقة:

﴿يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانًا خَلِيلٗا﴾ [الفرقان: ٢٨].

فإنّ لهذا الظالم قريناً يعرفُهُ باسمه، ولا يُعقل أن يكون لجميع الظالمين الخليل نفسه.

٢ ـ وجوب التقيّد بصيغة الجمع إذا تعدّدت الجموع:

من المعلوم أنَّ في العربية أكثر من جمعٍ للمفرد الواحد. وقد دأب أصحاب المعاجم وتابَعَهم النحويون والمفسّرون على اعتبار الجموع المتعدّدة شيئاً واحداً. فيقولون مثلاً: (أخٌ: مفردٌ ويجمع على أخوة وأخوان). وعندها يذكر لك المفسّر تلك العبارات الأزلية نفسها كقوله: (أخوة وإخوان واحد) أي بمعنًى واحدٍ.

إن المنهج اللفظي يكشف النقاب عن هذا الخطأ الفاحش الذي أدّى إلى اضطراب اللغة عموماً، والتخبّط في معرفة آيات القرآن خصوصاً.

فبناءً على هذا المنهج يستحيل انطباق لفظٍ على لفظٍ في المعنى ولو كانا من مادةٍ لغويةٍ واحدةٍ كما قدّمنا في شرح نصِّ القاعدة الأولى. وبذلك يتمكّن المنهج من التفريق بين الجموع واستعمالاتها، ممَّا يظهر البناء المحكم للقرآن وإعجازه ومعارفه.

مثالٌ تطبيقيٌّ:

ففي هذا المثال السابق عن الأخوة والأخوان، وجد المنهج أن لفظ (أخوة) جمعٌ يستخدم في القرآن للأخوة في الرحم فقط، ولفظ (اخوان) هو جمعٌ يستعمل للروابط التي لا تقوم على صلة الرحم. فالأخوة هم الذين ولدوا من رحمٍ أو صلبٍ واحدٍ أو كليهما، والأخوان هم الذين اتّفق أن تكون بينهم علاقةٌ ما في هذه الحياة كأنْ يعيشوا في مكانٍ واحدٍ، أو يضمّهم نظامٌ واحدٌ. ولا يشترط أن يكونوا متّفقين في المبادئ.

لاحظ موارد لفظ (أخوة):

﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٥٨]

﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]

﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا﴾ [النساء: ١٧٦]

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]

وتلاحظ هنا أن المورد الأخير جعل المؤمنين (أخوة) بالرغم من غياب صلة الرحم بينهم خلافاً للقاعدة، في حين أنه سمّى الذين آمنوا في موضعٍ آخرٍ (إخواناً) جرياً على القاعدة:

﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ١٠٣]

لماذا؟

الجواب: لأنَّ الخطاب في آية (فألّف) موجّهٌ للذين آمنوا، وهؤلاء خليطٌ مختلفٌ عن جماعة (المؤمنين) الذين فيهم.

فاللفظ (المؤمنون) يُراد به في القرآن من كان مؤمناً حقاً، فلذلك سماهم (أخوة)، لأنَّ الصلة بينهم كصلة الأرحام، بل أعظم كما تدلّ عليه اقترانات لفظ (المؤمنون).

أما موارد لفظ (أخوان) فهي:

﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠]

﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٧]

﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٢]

﴿وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَٰنُ لُوطٍ﴾ [ق: ١٣]

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [الحشر: ١١]

إنّ هذا النظام الذي يكشف المنهج عن بعض خطوطه سيغيّر بلا شكٍّ الكثير من المفاهيم والعقائد كما تعلم.

مثالٌ تطبيقيٌّ آخر للجموع المتعددة:

إن لفظَ (عبد) مفردٌ، ويجمع في العربية على هيئاتٍ شتّى (عباد، عبيد، عُبّد، عُبّاد، ..)، وله ما يقرب من خمسة وعشرين هيئةً مختلفةً.

ومثلما هي عادتهم.. لم يفرّق المفسِّرون بين هيئتين استعملتا في القرآن هما (عبيد) و(عباد).

ويكشف المنهج عن واحدةٍ من أسرار القرآن عند تطبيقه قاعدة التقيّد بصيغة اللفظ أينما وُجِدَ في القرآن، حيث يكتشف أن لفظ (عبيد) استُعمِلَ لتسمية الأشرار وأن لفظ (عباد) استُعمِلَ لتسمية الأخيار من الخلق.

وهذا لا يعني أن (العباد) لا يعصون الله مطلقاً كما هو معلوم، بل هم الخلق الذين يكون مآلهم الجنة والمغفرة، و(العبيد) هم الذين يكون مآلهم النار.

وهنا تترتّب مراتب العباد ودرجاتهم بحسب الاقتران اللفظي ومقدرة الباحث على الكشف. فـ(عباد الله، عبادنا، عبادي، عباد الرحمن،...) هي مركباتٌ متباينةٌ في درجات القرب والطاعة، تنكشف منها هي الأخرى قواعدٌ وسِنَنٌ، وتتشابك مع غيرها من شبكات الألفاظ. ويجد الباحث حُزُماً من الأنوار تُسلَّط أحياناً على قضيةٍ واحدةٍ لتظهرها ـ غاية الظهور ـ تنطلقُ من جهاتٍ شتّى في سورٍ شتّى.

لاحظ موارد العبيد:

﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٨ ـ ٢٩]

﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [سورة آل عمران: ١٨٢]، [الأنفال: ٥١].

﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الحج: ١٠].

المجموع: ستةُ مواردِ جميعُها في أهل النار

أما موارد لفظ (العباد) فهي ستة وتسعون مورداً، وإن إيرادها جميعاً هو أمرٌ غيرُ يسيرٍ في هذه المقدّمة، حيث إن فيها خطوطاً وتراكيبَ

واقترانات واسعة ومتشابكة، ولكننا نكتفي بذكر الموارد التي يقطع الباحث من خلالها أن (العباد) هو جمعٌ لا يُقصدُ به جميع الخلق، كما هو المتسالم عليه لدى الأمة، بل هم جماعة منفصلة عن العبيد، وهم الجماعة الذين يكون مآلهم الجنة وإنْ كان فيهم من يرتكب الذنوب، وذلك لسلامة قلوبهم، وصحّة سرائرهم.

إن الموارد التي سنختارها بقصد التفصيل والتوضيح فيها ستكون هي الموارد غير الواضحة في المعنى المشار إليه، بل العكس من ذلك فهي الموارد التي يرى القارئ أنها لا تتّفق مع المعنى المذكور للعباد والعبيد، وذلك لأنَّ الموارد الواضحة لا اعتراض فيها على المنهج، وإنّما الإشكال في الموارد الأخرى. فيكون المنهج بذلك قد أوضح جهتين هما: كشف حقيقة المعنى المقصود في تلك الموارد وتثبيت القاعدة من جهةٍ، والإجابة عن بعض الإشكالات والاعتراضات المتوقّعة من جهةٍ أخرى.

هذه مثلاً بعض الموارد المؤيدة:

١ - ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ ورد مرَّة واحدة [يوسف: ٢٤].

٢ - ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ مرَّة واحدة [الزخرف: ٦٨].

٣ - ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ورد ثلاث مرات [الصافات: ٨١، ١١١، ١٣٢].

٤ - ﴿ذَٰلِكَ ٱلَّذِى يُبَشِّرُ ٱللَّهُ عِبَادَهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟﴾ ورد مرَّة واحدة [الشورى: ٢٣].

٥ - ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ ورد أربع مرّات [الصافات: ٤٠، ٧٤، ١٢٨، ١٦٠].

وهذه بعض الموارد التي تحتاج إلى توضيح:

١ ـ ﴿وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ تركيبٌ ورد مرّتين [البقرة: ٢٠٧]، [آل عمران: ٣٠].

لم يُضَفْ لفظُ (العباد) في هذا التركيب إلى لفظٍ آخرٍ ليكون فيه اختصاصٌ أو تقييدٌ. وقوله (رؤوفٌ) يدل على أنّهم المؤمنون، وذلك لاقتران (الرأفة) كلفظٍ بالنهي في موردٍ آخرٍ عن مرتكبي الزنى إذ قال تعالى:

﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢]

ولمّا كان الله تعالى يأمر بعدم الرأفة في معصيةٍ واحدةٍ، فلا يجوز أن نعتقد أنّهُ رؤوفٌ بمن يرتكب جميع المعاصي.

وإذن فقوله (رؤوف بالعباد) يقصد بالعباد فيه أولئك الذين مآلهم الجنة. قال تعالى:

﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّهُۥ بِهِمۡ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١١٧].

فالرأفة خاصة لذوي القلوب السليمة.

٢ ـ ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارٗا﴾ [نوح: ٢٧].

هذا دعاءُ نوحٍ عليه السلام على قومه، ويظهر منه جلياً أن الذين يدعوا عليهم بالهلاك هم غير (عباده)، لأنَّه يخشى أن يُضلّوا عباده ولا يلدوا إلاَّ فاجراً كفّارا من جنسهم، فالذين (يذَرهم) مجموعة، و(عباده) مجموعة أخرى.

تدلّ الآية أيضاً أن بعض العباد (ضالين)، وهو ينبّه إلى طبيعة الفئتين في سورة الحمد (المغضوب عليهم) و(الضالّين).

٣ ـ ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢].

ومع أن لفظ (عبادي) نُسِبَ إليه تعالى، لكن يبقى هذا التميّز بين

اللفظين، لأنَّكَ لو قلتَ (العباد) مجرّدةً عن أي إضافةٍ، فإنها لا تعني سوى كونهم عباد الله. ومعلومٌ أن لإبليس سلطانٌ على الكافرين، لا من الأصل، بل بما سلّطوه هم على أنفسهم. والنفي في الآية مطلقٌ. قال تعالى:

﴿إِنَّمَا سُلْطَـٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١٠٠].

٤ ـ ﴿وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ١٥].

فالتركيب (بصيرٌ بالعباد) متّصلٌ بالرضوان والأزواج المطهّرة. ولو كان لفظ (عباد) يعني جميع الخلق، فلا يمكن الاعتقاد أن عذاب النار هو من جملة ما منحه الله لهم لكونه بصيراً بهم، لأنَّ هذا التركيب لم يقترن بذكر العذاب، بل اقترن دوماً بذكر النِعَم.

والمقصود بهذا الكلام أنَّهُ تعالى ما كان ليأتي بهذا التركيب (والله بصير بالعباد) في هذا السياق إذا كان العباد هم جملة الخلق لأنَّ بعضهم يُعذّب بالنار. فالمقصود من لفظ (العباد) هم العباد الذين يريد تعالى أن يُرضيهم، وهو يعلم كيف يُرضيهم، وعليه لا يكون الكفار من جملة العباد.

٥ ـ ﴿رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ﴾ [ق: ١١].

لأنَّ الأصل في الرزق للمؤمنين، ويظهره اقترانات لفظ (الرزق) التي منها:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨].

ذلك لأنَّه تعالى يقول ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وهو حصرُ الغاية من الخلق بالعبادة، فلا يريد منهم رزقاً، بل هو المتكفّل بهذا الرزق. وإذن فالرزق مرتبطٌ بالعبادة فهو حصراً للعباد وليس للعبيد.

إن تفاصيل هذه العلاقة ستظهر في مباحث أخرى من سلسلة النظام القرآني عن مرحلة الاستخلاف حيث تتنزّل الأرزاق للعباد المتّقين. قال تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦].

٦ - ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

إنَّ المنهجَ يدقِّق في جميع ألفاظ التركيب، ويلاحظ هنا تطابقاً مع مفهوم (العباد) على عكس ما يتبادر من أنّ بعض العباد ربّما يكفرون.

فالمنهج يلاحظُ أن الخطاب تغيّرَ وحدثَ التفاتٌ، حيث إن التركيب (ولا يرضى لعباده الكفر) جاء بصيغة الغائب بين تركيبين بصيغة المخاطب. وهذا يعني في المنهج اللفظي وجود مجموعتين، وذلك بحسب قواعده في معرفة المجاميع: الأولى هي مجموعة المخاطبين، والثانية هي مجموعة العباد.

والمعنى في الآية عميقٌ جدّاً ويتعلّقُ بالمشيئة خلاصته:

(إنّ الأمر يتعلّقُ بمشيئتكم، فإذا شئْتم أن تشكروا فإنّ ذلك يُدخلكم في مجموعة العباد، وهو لا يرضى لعباده الكفر. وإذن فإنّكم تهتدون إذا رغبتم في الهداية بنيّةٍ صادقةٍ لأنّه لا يضلُّ العباد، بل يهديهم وإذا شئتم أن تكفروا فإنَّهُ غنيٌّ عنكم).

فالمجموعة المخاطبة هي عموم الناس، وأما (العباد) فهم بنفس المعنى السابق. وظهور المشيئة بين من أعطاهم الحرية في الاختيار بين الكفر والإيمان.

٧ ـ ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر ٣١].

جاء هذا الترتيب في محاورة مؤمنِ سورةِ غافرٍ مع آل فرعون في السياق الآتي من قوله تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُم مِّثۡلَ يَوۡمِ ٱلۡأَحۡزَابِ ۝٣٠ مِثۡلَ دَأۡبِ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر ٣٠ ـ ٣١].

ويُفهم منه بحسب المتبادر للذهن أن الأمم الهالكة هي من جملة العباد، وأنّ الله إذا أهلك آل فرعون مثلهم فإنّه لا يظلمهم. وهذا ما اتّفقَ عليه أهل التفسير بصفةٍ عامةٍ.

إنّ المنهج اللفظي يقلب هذه القضية رأساً على عقبٍ، ويُظهر تخبّطاً وتجاوزاً على الله بهذا التفسير لأنّه:

أولاً: يلاحظ المنهج فرقاً بين العبارة القرآنية والعبارة التي فسّروها. فالعبارة التي فسّروها لا وجود لها في القرآن، لأنَّهُم فسّروا العبارة التالية: (وما يريد الله ظلماً للعباد)، بينما العبارة القرآنية فهي: (وما الله يريد ظلماً للعباد). لأنَّهُم قالوا: (فإذا أهلكهم الله فإنَّهُ لا يظلمهم لأنَّه لا يريد ظلماً للعباد).

ولصعوبة الفهم على البعض فسنشرح الفرق بين العبارتين: العبارة القرآنية والعبارة التفسيرية بفعلٍ آخر لا يتعلّق بالإرادة.

لاحظ الفرق بين العبارتين التاليتين:

(وما زيدٌ يقولُ هذا القول) ـ أي أن القائل هو غير زيد.

(وما يقول زيدٌ هذا القول) ـ أي أنه يقول غير هذا القول.

لقد توضّح لك الأمر بجلاء، وعليك الآن أن تلاحظ الفرق في الزمان. فالعبارة الأولى نفت القول عن زيدٍ بصورةٍ دائمةٍ لأنَّ القائل

غيره. والعبارة الثانية على العكس من ذلك أثبتت لزيدٍ قولاً ولكنه غير هذا القول. ففي العبارة الأولى زيدٌ لا يقول مطلقاً، وفي الثانية يقول ولكن ليس في هذا الموضع ولا هذا القول.

فالنفي دخل على الاسم في الأولى فأعطاه صفةً مطلقةً، والنفي دخل على الفعل في الثانية فأعطاه صفةً نسبيةً مؤقتةً.

وأنت تعلم ما في ذلك من جرأةٍ على الذات المقدسة عند التطبيق على الآية. فالعبارة التي فسّروها أثبتت أن الله يظلم (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)، ولكنه لا يريد الظلم هذه المرّة مع آل فرعون. بينما نفت العبارة القرآنية عنه الظلم بصفةٍ مطلقةٍ.

وعدا ذلك فالمنهج اللفظيّ يكشف شيئاً آخر أكثر أهمية وهو:

ثانياً: لنفهم الآن الفرق بين كونه (لا يريد ظلم العباد) وكونه (لا يريد ظلماً للعباد). فالعبارة التي فسّروها هي الأخرى لا وجود لها في القرآن، إذ أنّهم فسّروا الأولى، بينما العبارة القرآنية هي الثانية، فما الفرق بينهما؟

تخيّل الآن زيداً أمام القاضي وهو يقول له عبارتين:

(وما أُريدُ أن أسجُنَكَ يا زيدُ) ـ أي أريد أن يسجنك غيري.

(وما أُريدُ لك السجنَ يا زيدُ) ـ أي أريد لك غير السجن.

فالعبارة الأولى نفت عن القاضي إرادة السجن لزيدٍ، ومفادها أنه يعتذر له إذا سجن، فيسجنه مضطراً لإرادة القانون مثلاً.

والعبارة الثانية أثبتت للقاضي إرادةً لكنها غير إرادة السجن، ومفادها أنَّهُ يدافع عن زيدٍ، وأنَّه يعمل ضدّ الذين يريدون له السجن.

والآن ارجع إلى الآية وطبّق كلاً من الأمرين.. تجد أن معنى الآية ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ هو أن الذين يريدون ظلم العباد هم غيره تعالى، أما هو فيريد إزالة هذا الظلم، وإرادتهم هي بالضدّ من إرادته.

إذن فقوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ ليس اعتذاراً للهلاك إذا أهلكهم، بل هو لتوضيح سبب الإهلاك والإشارة إلى فاعل الظلم، أي لأنَّ غيره يريد ظلم العباد ويريد هو إزالة الظلم فإنَّهُ يهلك الظالمين لتحقيق إرادته.

إنّ مؤمن آل فرعون ـ وفي هذا المقطع ـ يشرح لهم القانون الذي يتمُّ به إهلاك الأقوام، وهو أنهم ظلموا العباد فأهلكهم الله. فالعبارة القرآنية لا تنفي الظلم عنه تعالى فحسب، بل تُثبِت إرادة غير الظلم أي القسط والعدل. وهنا ينقلب مفهوم (العباد) في الآية. فهو عند المفسِّرين: الأقوام الهالكة وآل فرعون. ولكن في هذا المنهج فإنّ (العباد) هم بنو إسرائيل. وهذا ما يطابق قانون هذا اللفظ وينزّه الخالق تعالى من جميع الوجوه، ويطابق أيضاً منطق اللغة ونظام الكلام ويدخل في النظام المحكم للقرآن. وهذه بعض الاقترانات للفظ (عباد) التي تدلّ على أنّهم بنو إسرائيل:

أ ـ ﴿أَنْ أَدُّوٓاْ إِلَىَّ عِبَادَ ٱللَّهِ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ [الدخان: ١٨] من كلام موسى عليه السلام.

ب ـ ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِى لَيْلًا إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾ [الدخان: ٢٣] من أوامر العبور ببني إسرائيل.

ج ـ ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرٌ بِٱلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٤٤] من كلام المؤمن.

٣ ـ وجوب التقيّد بالصيغ أعلاه لأسماء الإشارة:

وهذا ما يخص الجزء الأخير من الفرع والذي نصه: **(ويشمل ذلك أسماء الإشارة بلا فرق)**. أي لا يجوز تغيير اسم الإشارة أو تقدير غيره باعتبار أنَّه لفظٌ من الألفاظ واسمٌ من الأسماء تنطبق عليه قواعد هذا المنهج في الألفاظ.

مثالٌ تطبيقيٌّ:

قوله تعالى:

﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ١ ـ ٢].

قال بعضُ المفسِّرين: ذلك الكتاب أي هذا الكتاب وهو القرآن.

وفي فتح القدير: ذلك الكتابُ أي هذا القرآن.

وقال آخرون: ذلك الكتاب: ذلك بمعنى هذا.

ملاحظة: أينما وردت عبارة (قال المفسِّرون) في كتابنا هذا فالمقصود هو مجموعٌ من المفسِّرين، ومن جملتهم بعضُ اللغويين. وذلك لأنَّهُم متفقون على الطرائق التفسيرية القائمة على الاعتباط اللغوي، وجزافية الإشارة اللغوية، وترادفات الألفاظ، وغيرها والتي يخالفها هذا المنهج. ولذلك فلن نذكر أسماء المفسِّرين ومؤلفاتهم اعتماداً على أن القارئ يمكنه الرجوع إلى أيٍّ منها ليتأكد ممَّا نذكره من أقوالهم[1].

إن المنهج يعتبر اسم الإشارة (ذلك) مختلفاً عن اسم الإشارة (هذا)، ولا يُجيز تفسير أحدهما بالآخر. وإنَّ اسمَ الإشارة (ذلك) يُشار به للبعيد مكاناً أو زماناً أو كليهما في حين أنَّ اسم الإشارة (هذا) يُشارُ به للقريب مكاناً أو زماناً أو كليهما. فمن استعمالات (ذلك) للبعيد مكاناً قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام مخاطباً فتاه:

﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا﴾ [الكهف: ٦٤].

ويدلّ على بعده المكاني قوله تعالى في الآيتين السابقتين ﴿فَلَمَّا

---

(١) لعلّ في هذه الملاحظة ما يفسّر غياب الفهرس المفترض لهذا الكتاب بخصوص المصادر.. وهو الأمر الذي أُخِذَ على المؤلّف رحمه الله، وبالتأكيد فإن على القارئ الكريم أن يفهم أن المقولات التفسيرية المعروضة على بساط التحليل في هذا الكتاب ليس بالضرورة أن تكون هي إجماعاً من المفسّرين إلاَّ إذا نصَّ المؤلف على ذلك. المراجع

جَاوَزَا﴾، وقوله: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ﴾ فإنّهما ابتعدا بحيثُ لا تُرى الصخرةُ.

وعند استعراض الموارد نجد اقتراناً دائماً بين اسم الإشارة (هذا) وبين لفظي (القرآن) أو (الكتاب) إذا أُريدَ به القرآن، ولا نجده يشير إليه بلفظ (ذلك) مطلقاً. هذه هي الموارد:

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف: ١٢].

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٥].

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: ٩٢].

﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا﴾ [الحشر: ٢١].

﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]

﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [يونس: ١٥].

﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٣٧].

﴿بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣].

﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦].

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ [الإسراء: ٨٨].

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩].

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤].

﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١].

وهنا لدينا أمران:

الأمر الأول:

تدلُّ الموارد أعلاه أن القرآن أو الكتاب إذا أُريد به القرآن لا يُشارُ إليه باسم الإشارة (ذلك)، لأنَّه يتحدّث عن نفسه وليس شيءٌ أقربُ إليه من نفسه زماناً ومكاناً، وبناءً على ذلك يكون قولهم: (ذلك الكتاب) بمعنى (هذا الكتاب) أو (هذا القرآن) هو قولٌ خاطئٌ يخالف النظام القرآني واستعماله المنظّم للألفاظ.

الأمر الثاني:

إنّ لفظ (الكتاب) لا يُراد به القرآن دوماً، وإنَّما هو بحسب التركيب وترتيب ألفاظه والألفاظ المقترنة به. والدليل على ذلك وجود (التغاير) في بعض التراكيب بين لفظي (الكتاب) و(القرآن) كما في الأمثلة التالية:

﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١].

﴿طسٓۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١].

إذنْ فـ (الكتاب) مختلف عن (القرآن) وليس مرادفاً له كما سيتّضح قريباً.

فإنْ قلتَ: (كيف أشارَ إليه بـ «تلكَ» وهي للبعيد؟). فالجواب: إنَّ الإشارة هنا تعود إلى الأحرف المقطّعة، وهي شيءٌ (بعيد) المنال عن معرفة العقول.. هذا أولاً، وثانياً إنها إشارة إلى آيات الكتاب والقرآن في آنٍ واحدٍ، والقرآن جزءٌ من الكتاب الكلي الشامل الذي هو الكتاب

المبين الذي أُحصيَ فيه كلُّ شيء، فالإشارة تَبِعَت الكلّ ولم تتّبع الجزء.

﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [يونس: ٣٧].

في التركيب الأخير يظهر جلياً أن (هذا القرآن) هو تصديقُ الذي بين يديه (من الكتاب) وتفصيل الكتاب.

وهنا نرجو من القارئ الكريم الانتباه الشديد، فالتصديقُ وردَ في تركيبٍ آخرِ أنَّهُ تصديقٌ لما بين يديه (من الكتاب):

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٤٨].

ولمَّا كان القرآن مُصدِّقاً لجميع كتبِ الأنبياء التي سبقته في الظهور الزماني، فهذه الكتب جميعاً هي (من الكتاب) وليست هي الكتاب.

فالقرآن هو الجزء المتمِّم والمصدِّق لِما بين يديه، وهو الآخر جزءٌ من (الكتاب). قال تعالى:

﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣٨].

لأنَّ الذي أُوحيَّ إليه ﷺ من الكتاب هو القرآن:

﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٩].

لاحظ الرباط[١] بين الآيتين (آية المائدة، وآية فاطر) والذي هو (مصدّقاً لِما بين يديه). فالذي أوحي إليه ﷺ هو القرآن، وهو من الكتاب لا الكتاب. والقرآن كتابٌ، وهو المصدِّقُ لما بين يديه من الكتاب. فالقرآن على التعريف الدقيق هو (كتاب الله) وليس (الكتاب).

---

(١) سبق وأن عرّف المؤلف الرباط بأنه اللفظ أو المركّب الذي حافظ على صورته اشتقاقاً وإعراباً ودخل في تركيبين منفصلين.

والآن نسأل: فما معنى الآية السابقة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾؟

فاللفظ هنا هو الكتاب ويُفهمُ منه أنَّهُ الكتابُ الكلّي وهو القرآن لأنَّه لم ينزلْ إلى النبي ﷺ سواه.

والجواب: إن الألفاظ هنا تغيّرت، ولكلِّ لفظٍ معناه. وحسب القاعدة السابقة فإنَّ المركّب (نزَّله عَليه) هو غير المركّب (أنزله عليه)، وكلاهما غير الذي (أوحي إلي)، والجميع غير الذي (آتاه الله)، وبين هذه الألفاظ والمركبات تداخلٌ لا يتّضح إلاَّ بملاحظة الاقترانات.

فالقرآن هو الجزءُ (المقروء) من الكتاب الذي أُنزِل إليه، وهو الجزء الذي أمر بتلاوته على الناس (الجزء المُوحى إليه):

﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٢٧].

أمّا الذي (أنزل إليه) فهو شيءٌ آخر. فالجزء الذي أمَرَه بتلاوته هو الجزءُ الذي أوحاهُ إليهِ لا جميعُ ما أنزلَه عليه أو إليه فجاءت (من) للتبعيض. والآية تدلّ على أن ما أوحاهُ الله إليه هو (من) كتاب ربّه لا جميع كتاب ربّه.

ومن هنا يتبيّن من جهةٍ ثانيةٍ أن اسم الإشارة الذي يُشارُ به لهذا الكتاب يختلف عن اسم الإشارة الذي يُشار به للقرآن.

سؤال حول لفظ الكتاب:

ربّما يقول قائلٌ أن لفظ (الكتاب) بهذه الصيغة قد ورد ذكره مع الأنبياء السابقين عليهم السلام كما في قوله تعالى ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الإسراء: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [مريم: ٣٠]، فهل آتاهما الله الكتاب الكلّي التام؟ وكيف يكون كاملاً والقرآن جاء من بعدهما؟ وما معنى ذلك؟

فيُقال في ذلك: إنَّ الموارد الخاصة بهذه الهيئة لهذا اللفظ هي

(٣٢٠) ثلاثمائة وعشرون مورداً، وعند ملاحظة الألفاظ المقترنة بلفظ (الكتاب) والتي هي قبله مباشرةً نجد تطابقاً في بعضها في أكثر من مورد مثل **(أهلُ الكتاب)**، لذا فعند جمعها يكون الناتج الإجمالي هو (٧٠) سبعين مورداً. وهي تشكّل شبكةً من الألفاظ في نظامٍ محكمٍ تحتاج لتوضيح خطوطها إلى فصولٍ خاصةٍ قد تأتي في محلّها إن شاء الله تعالى.

وخلاصة ما يقال فيها الآن بصدد السؤال أعلاه: أنَّهُ رغم الصيغ المتعدّدة والمتباينة في استعمال هذا اللفظ، فقد كان النظام المحكم سارياً بنفس القوّة في جميع أجزاء التركيب سواء بسواء. ومن ذلك إنَّكَ لا تجد الألفاظ (أنزلنا) و(نزّلنا) أو (أنزل) أو المشتقات الأخرى لمادة هذا اللفظ قد اقترنت بلفظ (الكتاب) عند الحديث عن نبيٍّ سابقٍ مطلقاً. ولكنه اقترن سبع مراتٍ كونه أُنزِلَ على النبي محمد ﷺ بصيغٍ مختلفةٍ.

هذا يعني أن (الكتاب) أُنزلَ على النبي محمد ﷺ وحده. أما الأنبياء السابقون عليهم السلام فقد **(آتاهم اللهُ الكتاب)**. والإيتاء شيءٌ والإنزال شيءٌ آخر. فالإيتاء لا يكون إلاَّ لغرض التعلّم والاطلاع تمهيداً للتطبيق. فقد آتى الله تعالى موسى وهارون وعيسى عليهم السلام الكتاب لهذا الغرض. ولكنه (أنزلَ) إليهم التوراة والإنجيل لغرض التطبيق، فهذا ما دلَّ عليه اقتران اللفظين (آتى) و(أنزل).

وتأتي الألفاظ الأخرى لتؤيّد ذلك، منها مثلاً أن موارد التعليم هي الأخرى لم تقترن مع الكتاب إلاَّ مع ذكر النبي محمد ﷺ ومن هنا يظهر الفارق بين الاستعمالين، فالإيتاء للتعلّمِ والإنزال للتعليم. لاحظ هاتين الآيتين وادرس الفوارق بنفسك:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٢].

مع ضرورة فهم المعنى الواسع للإسلام، إذ أن جميع الرسل عليهم السلام هم مسلمون. ولاحظ كذلك الغايات الأربعة من إنزال الكتاب على محمد ﷺ والغاية الواحدة من إيتاء الكتاب لموسى عليه السلام.

وخلاصة الأمر: إنَّ الكتاب الذي آتاه الله الأنبياء عليهم السلام هو غير ما أُنزلَ عليهم وإنْ كان ما أُنزِلَ إليهم من جملة الكتاب. فالكتاب للاهتداء والتبشير والتعلّم تمهيداً لتحقيق البشارة، وما أنزلَ إليهم فهو لغرض التطبيق.

أما الكتاب الذي اقترن بذكر النبي محمد ﷺ فقد قال فيه (أنزل)، ومعنى ذلك أنَّهُ لغرض التعليم وتحقيق البشارة كما تدلّ عليه موارد التعليم.

نعم ستظهر عندك أيها القارئ الكريم أسئلةً أخرى كثيرةً جداً.. ونحن نتوقّع ذلك فلا تعجل فإنها تأتيك في مواضعها وبشرحٍ أوفى من هذا إنشاء الله تعالى.

الفرع الخامس: قيود الصيغ الأخرى

يجب التقيد بصيغة اللفظ إنْ لم يكن فعلاً ولا اسماً ولا حرفاً ممَّا اصطلح عليه النحويون بنفس القيود

المقصود من العبارة الأولى أن أقسام الكلام ليست أكثر من هذه الثلاثة لأنَّ ما اصطلح عليه النحويون من النعت والمفعول بأقسامه والفاعل هي عند المنهج اللفظي أسماءٌ. واثبات ذلك له مكان آخر.

ومعنى الفرع أن هذه الأقسام هي أسماء (ألفاظ) يجب التقيّد بهيئتها ولا يجوز تقدير غيرها أو فهمها بعكس ما تعنيه تلك الصيغة.

مثالٌ تطبيقي: قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأَخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥].

قال المفسّرون: مستوراً بمعنى ساتراً لأنَّ الحجاب يَسترُ ولا يكون مستوراً.

ويقول المنهج اللفظي: إنّ صفة الحجب هي في لفظ الحجاب، إذ كلّ حجابٍ هو ساتر ويحجب عن الرؤية أو السماع أو كليهما، فلا ضرورة لوصف الحجاب أنَّهُ ساتراً، لأنَّه سيكون كمن يقول (حجاباً حجاباً).

والمفعول (مستوراً) هو (مستوراً) ولا يجوز جعله (ساتراً). والمقصود به وصف الحجاب نفسه أنَّهُ مستور أي لا يمكنهم رؤيته، لأنَّه لو قال (حجاباً) ثم سكت لقالوا: (أين ذلك الحجاب ما لنا لا نراه؟). فلما قال (مستوراً) قطع عليهم الإنكار والتساؤل.

مثالٌ تطبيقي آخر: قوله تعالى:

﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

قال المفسّرون: المسجد الأقصى هو بيت المقدس في الشام.

أما المنهج اللفظي فيقول: إنَّ صيغ التفضيل هي ثلاثُ صيغٍ مثل: كريم، أكرم، الأكرم. فالأكرم في اللغة هو من ليس هناك من هو أكرم منه، فكذلك (الأقصى)، إذ هو المسجد الذي ليس هناك مسجدٌ أقصى منه عن المسجد الحرام. ومعلومٌ أنّ هناك مساجدَ أبعد من بيت المقدس عن المسجد الحرام، إذ ليست الشام أبعد الأرض عن الجزيرة، بل أقربها كما ذكروه في موضعٍ آخر.

إذ أن ذلك هو ما ذكروه في معرض تفسيرهم لقوله تعالى:

﴿الٓمٓ ۞ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ١ ـ ٣].

حيث قالوا: إنّ أدنى الأرض هي الشام فأصبح المسجد الأقصى في الأرض الأدنى عند جمع تفسيرهم للآيتين. وما ذلك إلاّ لخلطهم بين معاني الألفاظ وإسقاط المعنى الذهني على المعنى الحقيقي.

فالتقيّد بصيغة اللفظ أينما وردت في القرآن وعدم جواز تقدير غيره هو الذي يفتح أبواب المعرفة القرآنية، وهو الذي يجعل القرآن قائداً للباحث لا العكس. فهذه القيود هي جزءٌ لا يتجزّأ من الطريقة المنهجية اتّبعها المنهج اللفظي في كشف أواصر النظام القرآني.

القاعدة الثانية

في إبطال تعدد المعاني للفظ الواحد
(قيود المعنى في التراكيب)

نص القاعدة:

يجب التقيّد بمعنى اللفظ فلا يجوز تغييره
عند تغيّر موقعه في التراكيب التي يرد فيها ذلك اللفظ

شرح القاعدة:

هذه القاعدة هي لضبط حركة الباحث من الجهتين، وإلاَّ فإنَّ القيود المّارة تؤدّي المقصود إذا لم يكن الباحث غافلاً.

فقد أكّدت القواعد المّارة على ضرورة التقيّد بصيغة اللفظ. أما هذه القاعدة فإنها توجب التقيّد بمعنى اللفظ مع ثبوت الصيغة.

إذ ربّما ينتبه الباحث إلى وجوب النظر لنفس الصيغة من غير تحريفٍ أو تحويرٍ ولكنه سيفكّر بالمعنى.. فربّما ظنَّ أن المعنى قد يتغيّر من تركيبٍ إلى آخر، وعندها سيقع في مأزقٍ لا مخرج له منه، وقد رأيتَ أن لكلِّ لفظٍ معنًى لا يؤدّيه سواه.

نعم.. المسألةُ لا تتّضح الآن كاملةً ما لم يكتمل هذا البحث. فإنَّ كلّ ما مرّ وما سيمرّ من كلامٍ هو في الحقيقة مترابطٌ ويبدأ كلُّهُ من نقطةٍ واحدةٍ.

وهذا مثالٌ لتغيُّرِ معنى اللفظ حيث تغيَّرَ التركيب:

مثال تطبيقيّ مفصّلٌ:

لو أخذنا هذا اللفظ (قالتا) المأخوذ من (قالت مع ألف الاثنين)، لوجدناه لفظاً قد ذُكِرَ في القرآن بمختلف صوره ومشتقاته مئات المرّات، وفي جميعها لم يشرحْ أحدٌ هذا اللفظ ولم يقمْ أحدٌ بتفسيره لأنَّه باعتقادهم من بين أوضح الألفاظ إن لم يكن أوضحها إطلاقاً.

ولكن في موردٍ واحدٍ فقط قام المفسّرون بشرح هذا الفعل! وهذا المورد هو قوله تعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

فما الذي حدث لهذا اللفظ فجعله يحتاج إلى تفسيرٍ؟.. لا شيء سوى أنَّهُ جاء هذه المرّة والقائلتان هما السماواتُ والأرضُ فلا بدَّ من شرح معنى (قالتا) على رأيهم. ولذلك ذكروا وجوهاً منها:

الأول: إنَّ هذا القول منهما على سبيل المجاز أو التجوّز أي أنّهما أطاعتا الأمر الإلهي فسمّى الطاعة قولاً، لأنَّ الذي يأتيك طائعاً كمن يقول أتيتكَ طائعاً.

الثاني: إنَّ الله تعالى خلق فيهما الكلام فقالتا ما أراد أن تقولاه وأجابتاه بما أراد منهما أن تجيباه، ومعنى ذلك أنهما لم تتكلّما وإنّما خلق فيهما الكلام ـ انتهى باختصار.

إنّ المنهج اللفظي سيكشف عن مساوئ هذا التفسير، وما هو أعظم.

فأولاً: إذا كان هذا القول منهما على سبيل المجاز فهذا يعني أن الخبر القرآني لم يكن حقيقياً ولا واقعياً، فلم يحصل منهما قولٌ ولا

إجابةٌ حقيقية. وإنّما أطاعناه ونفّذتا أمره كما أراد. وعندئذٍ ستظهر الأسئلة التالية :

١ ـ لماذا يخبرنا القرآن بهذه القصّة وهي على رأيهم لم تحدثْ قط.. فلا سؤالَ منه ولا إجابةَ منهما، في حين أنَّهُ أخبرنا أن كلامه تعالى هو حقٌّ وحقُّ اليقين وعين اليقين وأنَّ كلامه خير الكلام وأحسنه تفسيراً وأصدقه؟

٢ ـ ما هي الفائدة من إعطائهما الحرية في الاختيار حينما قال (ائتيا طوعاً أو كرهاً) إذا كان مصمماً على إجبارهما على الطاعة؟ هل معنى ذلك أنهم يريدون منّا أن نفهم أن الله تعالى يقول ما لا يفعل أو يعطي الاختيار من حيث هو مسلوبٌ أصلاً؟ أم يريدون أن ننسب إليه الظلم حاشاه؟

٣ ـ كيف يكون معنى الطائع هو نفس معنى القائل بالطاعة؟

ثانياً: إذا كان الله تعالى قد خلق فيهما الكلام وأجابتاه من غير وعي ولا شعورٍ، فما الذي يجعله يقصّ علينا تلك القصّة التي حدثت قسراً بإرادته؟

أرَأيتَ لو أن مهندساً وضع في ذاكرة آلة الروبوت إجابةً جاهزةً لسؤالِ (أيها الروبوت هل تحبّني أم تكرهني؟) هي قوله (أحبّك سيدي)، وزعمَ لنا بعد ذلك مفتخراً أن المعادن تحبّه وتفهم الحبّ، لأنَّ هذه الآلة المعدنية قد أحبّته.. أرَأيتَ لو فعلَ ذلك.. نصدِّق قصّته أم نكذّبها؟.

ويعود السؤال نفسه إذا كان قد خلق فيهما الكلام. فلماذا قال بالتخيير لهما بين الإتيان طوعاً أو الإتيان كرهاً؟ ولماذا قال إنهما (قالتا أتينا طائعين) إذا كانتا لا تفرّقان بين الإكراه والطواعية، بل بين الصمت والكلام؟

رأي المنهج اللفظي في لفظ (قالتا):

إن هذا المنهج يرى أن كلّ ذلك تعسّفٌ أو ما هو أكثر. ويردّ عليه من جهاتٍ شتى وباختصارٍ شديدٍ:

أولاً: إنّهم غيّروا هذا اللفظ (قالتا) في معناه هنا فقط دون سائر الموارد التي هي بالمئات، لاعتقادهم أن الجماد لا يقول شيئاً، وأنَّ السماوات والأرض من الجماد. وقد فاتتهم آياتٌ عديدةٌ في أنَّ كلَّ ما في الوجود يُسبِّحُ للهِ منها قوله تعالى:

﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤].

وليس هناك أوضحُ من هذا التعبير: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ﴾.

ومنها صُدور الأمر الإلهي للجبال وهي من الجماد أيضاً أن تؤوبَ مع داودَعليه السلام في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ﴾ [سبأ: ١٠].

نعم.. إنّ مشكلة التفريق بين الحي والجماد ستجد لها حلاً آخراً في هذا المنهج يأتي في فصلٍ لاحقٍ إن شاء الله.

ثانياً: على فرض عدم الانتباه لذلك، فكيف لم ينتبهوا إلى أنّهُ تعالى ما قال (تكلّمتا)، وإنّما قال (قالتا)، والقول شيء والكلامُ شيءٌ آخر. ذلك أن المتكلّم قائلٌ لا محالة، ولكن ليس كلُّ قائلٍ متكلّماً! وكيف لا يختلط اللفظان مع بعضهما وأهل اللغة يزعمون أن للمعنى ألفاظاً متعددةً وللفظِ معاني متعددةً؟

لاحظ استعمال لفظ (القول) في القرآن:

أ ـ قوله تعالى:

﴿سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ﴾ [الرعد: ١٠].

فإنَّ الذي يُسِرُّ القولَ قائلٌ لكنّه لا يتكلّم، والذي يَجْهَرُ به قائلٌ متكلّمٌ.

ب ـ قوله تعالى:

﴿فَأَلْقَوْاْ إِلَيْهِمُ ٱلْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾ [النحل: ٨٦].

فلو كان القولُ كلاماً لما قال: فألقوا!

ج ـ قوله تعالى:

﴿إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ﴾ [الأنبياء: ١١٠].

ولو كان القولُ كلاماً لما جاء بمفردة الجهر. ومن الواضح أن مفعول (تكتمون) هو القول، ولا ضرورة لذكره فهو يعلم الجهر من القول وما تكتمون من القول. وإذن فالقول غير الكلام.

د ـ قوله تعالى:

﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧].

ولو كان القولُ كلاماً لَمَا قال (وإنْ تَجهَر)، لأنَّ الكلام جهرٌ في أصله.

هـ ـ قوله تعالى:

﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [الأعراف: ٢٠٥].

ولو كان القولُ كلاماً لما جاء بالمركّب (دون الجهر).

و ـ قوله تعالى:

﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ﴾ [ق: ١٨].

لو كان القولُ كلاماً لَمَا جاء بمفردة (يلفظ) لأنَّ الكلام لفظ.

حلُّ إشكالاتٍ في لفظِ (قول)

لا يمكن أن يختلف القرآن بعضه عن بعضٍ. فالقاعدة المكتشفة إذا كانت صحيحةً فستسري في جميع الأجزاء.

إنّ الموارد الأخرى التي يظهر أنها كما لو كانت تجري خلاف القاعدة والتي تشكّل للمعترض على المنهج دعامةً يستند عليها، هي في الواقع الدعامة الأولى للمنهج، لأنَّ المنهج يكتشف من تلك الموارد نكات القرآن وإشاراته وبلاغته وأسراره وصرامة الاحكام فيه. والمنهج اللفظي يسرّه سماع الاعتراضات والإشكالات لأنها تفتح له أبواباً جديدةً ولا تعمل إلاَّ على ترسيخ قواعده، وإلغاء المزيد من الأباطيل.

فمن تلك الموارد التي تبدو معارضةً للوهلة الأولى:

أ ـ ﴿إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

ربّما ظنَّ المعترض أن (القول) هنا هو (كلامٌ)، إذ كيف يطمع من في قلبه مرضٌ إذا كان لا يسمع الخضوع منهنّ بالكلام؟

والجواب: إنَّهُ لو قال (لا تخضعن بالكلام) لكان يجيز لهنَّ الخضوع بالقول وهو في النفس. فإذا خضع قلبُ المرأة فإنها قادرةٌ على إيصاله بلا كلام، فأراد قطع الخضوع من أصله. فتأمّل الإعجاز وانتبه للإشارات.

ب ـ ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤].

وهنا ربّما ظنَّ المعترضُ أنَ (القول) هو كلامٌ، إذ لو لم يكن كلاماً فإنّ فرعونَ لا يسمعه!

نعم.. إنَّهُ سيكون كلاماً أمام فرعون ولكن قبل ذلك يجب تهيئة قول ليّن، لأنَّه لو قال (كلاماً ليّناً) لأجاز أن يكون لسانهما ليّنٌ بخلاف ما في قلبيهما. فأراد سبحانه أن يكون اللينُ صادراً من قلبيهما، وهو منتهى الحكمة والعدل والمعروف، لأنَّه سبحانه لا يأمر بخلاف ما في نفسه فكذلك على أنبيائه الاقتداء به، ولا يخرج الكلام ليّناً على الحقيقة إذا كان القولُ المهيأُ قاسياً وهذا ما سيظهر على الوجه. فأراد أن تكون المحاورة بلينٍ حقيقيٍّ لا لينٍ مزيّفٍ.. فانتبه.

وقوله: **(لعلّه يتذكّر أو يخشى)** ليعلما أن ذلك محتملٌ فيُحمِّلا نفسيهما على قبول الأمر الإلهي.

ج - ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩].

ولو قال (رضي له كلاماً)، لكان يدخلُ فيهم المنافق والقائلون كذباً يوم القيامة ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] فلا بدَّ أن يرضى عن قوله الصادر عن قلبه لا عن كلامه. فإذا رضيَ عن ذلك رضي عن هذا قطعاً.. فانتبه.

وأمّا الموارد الأخرى فعلى الباحث تدبّر ما فيها واكتشاف إشاراتها.

وبالطبع فإنَّ هذا البحث سيغيّر فهم عشرات بل مئات الآيات القرآنية المرتبطة بهذا اللفظ.

القاعدة الثالثة

في إبطال التقديرات المتنوعة للمركبات والألفاظ في التراكيب (قيود مواقع الألفاظ والمرّكبات)

نص القاعدة:

لا يجوز تقدير مركّب أو لفظ لا وجود له بحجّة أنَّهُ محذوفٌ جوازاً كما لا يجوز حذف مركّب أو لفظ بحجّة أنَّهُ زائدٌ أو مزيدٌ أو مقحمٌ. ويعدّ هذا العمل لتحصيل المعنى التام للتركيب باطلاً في هذا المنهج

شرح القاعدة:

المقصود بالمركّب واللفظ ما مرّ سابقاً في الاصطلاحات. وقوله: (بحجة أنَّهُ محذوف)، فلأنَّ تقديرَ لفظٍ أو مركّبٍ محذوفٍ هو طريقةٌ مستعملةٌ كثيراً في معظم التفاسير.

وقوله: (كما لا يجوز حذف مركّب أو لفظ بحجّة أنَّهُ زائدٌ أو مزيدٌ أو مقحمٌ) المقصود بالحذف هو الحذف بالمعنى لا إزالته من المصحف، لأنَّ القيامَ بحذفِ معناه هو مثل القيام بإزالته في النتيجة فلا فرق بينهما في هذا المنهج.

وقوله: (ويعدّ هذا العمل لتحصيل المعنى التام للتركيب باطلاً في هذا المنهج)، فلأنَّ هذا المنهج يعتمد كما هو معلومٌ على النظام

المحكم للقرآن. فمن الواضح أن تقدير لفظ لا وجود له أو حذف لفظ موجود هو هدمٌ للنظام المحكم أو لفكرة النظام، وبالتالي فهو هدمٌ للمنهج، ولذلك فلا يعمل المنهج ضد نفسه، ولا طريق آخر لحركته سوى هذا الطريق. وهذا يعني أن غاية المنهج هي تكوين ذاته والوصول إلى الهدف. فتحطيم ما يقف في طريقه هو جزءٌ من طبيعته في الحركة، وليس التحطيم بحدِّ ذاته هو هدفَهُ أو غايتَهُ.

مثالٌ تطبيقيّ: قوله تعالى:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٦ ـ ٩٧].

في هذه الآية ثلاثةُ أشياءٍ تجدها في التفاسير: تقدير محذوفٍ، تقدير فعلٍ محذوفٍ ذكروه، وأخيراً حذف لفظٍ في المعنى بحسب الآراء المختلفة للمفسّرين.

واختلفوا في جواب إذا الشرطية إلى ثلاثة أقوال:

الأول: إنَّ الجواب هو (اقترب الوعد الحق). وحينما سُئلوا عن الواو قالوا هو مقحمٌ (أي أنَّهُ أُقحِمَ هنا إقحاماً كمن وُضِعَ في غيرِ موضعه).

لقد اعتبر المنهج هذا الشرح باطلاً لأنّه تضمّن افتراض زيادة حرف، (معلومٌ أن الحروف في هذا المنهج هي ألفاظ). كما أن هذا الرأي لم يبيّنْ لنا لماذا أقحِمَ هذا الحرف هنا بالخصوص؟!.

الثاني: إنَّ الواو مرادٌ (أي مطلوبٌ). فالجملة الأولى معطوفةٌ على الثانية وكلاهما فعل الشرط، أما جواب الشرط فمحذوف!

وعدّ المفسِّرون هذا القول أجود الآراء باعتباره لا يتضمّن تعسّفاً

سوى الاعتقاد بوجود جملةٍ خافيةٍ على الخَلق، أو جملةٍ شرطيةٍ خاليةٍ من جواب الشرط!

ويرى المنهج اللفظي أن هذا الرأي أسوأ من السابق! لأنَّ الرأي الأول افترض زيادة حرفٍ، في حين أن الرأي الثاني يفترض نقصانَ عبارةٍ. فإذا كان جواب الشرط مفقوداً فلماذا جاء بالشرط؟ وكيف تكون العبارة تامّةَ المعنى؟. ومن هو الذي يعلمُ جواب الشرط لنذهب إليه ونسأله؟. وإذا كان الجوابُ واضحاً فلماذا لم يقدّروه هذه المرّة؟.. والى أسئلةٍ أخرى لا إجابة عليها، إذ هم الذين فقدوا الجواب لا الآية.

الثالث: إنَّ الواو مرادٌ وأمَّا جواب الشرط فهو جملةٌ تبدأ بالفعل المقدّر (قالوا) وهي جملة: (قالوا يا ويلنا قد كنا في غفلةٍ من هذا).

ويرى المنهج اللفظي أن هذا الكلام باطلٌ كغيرِهِ، لأنَّه يتضمّن إضافةَ مفردةٍ من المخلوق إلى كلام الخالق لإتمام المعنى.

وربّما يقول قائلٌ: إنّ تقدير الفعل (قالوا) هو لمجرّد التوضيح من أنَّ (يا ويلنا) هو من قولهم، وقولهم هذا هو جواب الشرط.

فيقال في إجابته: إذا كان الشرط وجوابه قاعدةً، أي لا شرط بلا جواب فيجب أن يكون الجواب واضحاً وجارياً على القاعدة، فلماذا اختلفوا في معرفة الجواب؟

فالقاعدة هي أن هذه الجملة لا تصحّ جواباً إلاّ إذا سبقها فعلٌ أو ما ينوب عنه، فلذلك قدّروا فعلاً. وما أدراهم أن الفعل هو (قالوا) لا (يقولون)؟.. أي يقولون ذلك باستمرار وليس لمرَّة واحدة، وهو أولى، لأنَّ السياقَ ينقل الذهن إلى المستقبل بالشرط (إذا)، وخلال ذلك يتكلّمون عن الماضي (يقولون) يا ويلنا قد كُنَّا في غفلةٍ من هذا.

وما أدراهم أن لا يكون مركباً أو فعلاً آخر مثل (يتخافتون بينهم يا ويلنا) أو (يستغيثون فيها يا ويلنا)... الخ؟. ألا ترى معنا أن تقديرَ فعلٍ يغيّر المعنى عن تقدير فعلٍ آخر؟

إنَّ التصوّرَ الخاطئَ للمعنى واعتبار كثير من الألفاظ مترادفات هو الأساس في وضع الإجابات الثلاثة.

فالرأي الأول مثلاً: ظنَّ أصحابه أن الوعد الحقّ هو يوم القيامة، لذلك اعتقدوا أن الوعد هو جواب الشرط باعتبار أن فتح يأجوج ومأجوج من علامات القيامة أو من (أشراط الساعة) التي هي عندهم مرادفةٌ ليوم القيامة! فإذا فُتحِتَ يأجوج ومأجوج وقع يوم القيامة وهو الوعد الحق!.

أما الرأي الثاني: فإنَّهُم انتبهوا فيه إلى أن الوعد في هذا السياق ما وقع بَعْدُ، وإنَّما قال (اقترب) وإذن فلا يكون هو جواب الشرط، بل من أفعال الشرط فأبقوا واو العطف عاملةً، وحينما بحثوا عن الجواب لم يجدوه فقالوا: محذوف!.

وأمَّا الرأي الثالث: فإنَّهُم جاوزوا جملة (فإذا هي شاخصة) وأصرّوا على العثور على الجواب، وإنَّما تركوا هذه الجملة لاعتقادهم أن الكفّار لا تشخص أبصارهم إلاَّ يوم القيامة وهو عندهم نفس الوعد الحقّ. وقد صار من جملة فعل الشرط بواو العطف فكيف يكون فعل الشرط وجوابه في وقت واحد؟. فلمَّا بحثوا عن الجواب لم يجدوا أصلح من قوله (يا ويلنا) باعتباره من أقوالهم وهم يعذّبون، فهو بعد تحقّق الشرط، ولكنه يحتاج إلى فعلٍ لأنَّه بحسب القواعد ليس جواباً للشرط فقدّروا فعلاً هو (قالوا)!. ولم يعملْ هذا التخبّط عندهم إلاَّ الاعتقاد بترادف الألفاظ، ولو علموا الفرق بين الألفاظ (الساعة والقيامة والوعد وفتح يأجوج ومأجوج)، لتوضّح الزمن تلقائياً وظهر جواب الشرط من غير تفتيشٍ!.

إنّ توضيح إجابة المنهج عن جواب الشرط متعذّرٌ هنا لأنَّه يستلزم شرح جملة من الحوادث وعلاقاتها الزمنية واللفظية والتي كلّ منها مبحثٌ خاصٌ، بل مباحث كثيرة، ولكنها قد تأتيك تباعاً إذا شاء الله تعالى.

القاعدة الرابعة

في إبطال التقديرات العشوائية للترتيب العام للجملة (قيود ترتيب الألفاظ والمركّبات في التراكيب)

نص القاعدة:

لا يجوز تقدير ترتيب آخر للمركبات ولا للألفاظ في التراكيب بديلاً عن الترتيب القرآني لتحصيل المعنى العام ويُعَدُّ المعنى الحاصل من الترتيب المفترض باطلاً وفق هذا المنهج

شرح القاعدة:

معنى هذه القاعدة أن الترتيب القرآني هو جزءٌ من النظام المحكم للقرآن، فلا يجوز تغييره بتقديمٍ أو تأخيرِ موضعِ مركّبٍ أو مفردةٍ في تركيبٍ قرآني معيّنٍ ولو تقديراً لتحصيل المعنى. فكلّ نظامٍ يفرض نفسه، وعند تغييره فإنَّ الحاصل لا علاقة له بذلك النظام، بلْ سيكون شيئاً خارجاً عنه.

وحينما يفعل المفسّر والنحوي ذلك فكأنَّما يُعيدُ الترتيبَ إلى (حال الأصل). فأصل العبارة عنده هو بترتيبٍ معيّنٍ والقرآن خالف الأصل، بينما الحقيقة هي أنَّهُ سيزيده تخبّطاً. فالترتيب القرآني هو الأصل.

وقد مرّ عليك سابقاً أهميّة الترتيب في الجملة، وعَلِمتَ أن المعنى يتحصّل من شيئين أولهما الألفاظ وثانيهما هو ترتيبها، وحينئذٍ فإنّ

وضع ترتيبٍ جديدٍ للألفاظ سيكون تحريفاً للآيات، لأنَّ المعنى الحاصل هو معنى الترتيب المفترض لا معنى الجملة على ترتيبها القرآني. فهذا المعنى المفترض هو معنًى غريبٌ عن القرآن.

إنَّ أهل اللغة والتفسير قد عاملوا القرآن كما عاملوا قول البشر كما سيأتيك بيانه من سردٍ تحليليٍّ لبعض قواعدهم، ولذلك قارنوه بما يفعله الخلق من تقديم وتأخيرٍ في المفردات ضمن الجملة الواحدة، فظنّوا أن القرآن ينحو هذا المنحى. وهذا مع التسليم بصحّة قواعدهم وطرقهم النقدية، فكيف مع إيمان المنهج ببطلانها بخصوص كلام المخلوق أيضاً؟.

ومع ذلك فإنّنا إذا افترضنا وجود ذلك التقديم والتأخير لا لغايةٍ لدى المتكلّم يريد إبرازها من خلال الترتيب (راجع موضوع الترتيب من القاعدة الأولى) فإنَّهُ لا يخرج عن ثلاثة أسباب هي:

الأول: الاضطرار. وذلك مثلما يضطرّ الشاعر التَزاماً بالرويّ والوزن والقافية، أو كما يضطرّ الخطيب الذي يهتم بالسجع والتزويق على حساب المضمون، أو كما يضطرّ الناثر لنفس الغرض. وهو أمرٌ يدلُّ على العجز أو الحمق. ومن البُلغاء من عرف الناس بلاغته لتجاوزه الالتزام بذلك مقدّماً المضمون على الشكل. والخالق تعالى منزّهٌ عن كلّ ذلك.

الثاني: السهو والنسيان أو عدم الإدراك أو العجلة في الكلام ممّا يؤدّي إلى تغيير الترتيب، وكل ذلك مرجعه إلى القصور والعجز. والخالقُ تعالى منزّهٌ عن كلّ ذلك.

الثالث: القصد تلاعباً بالألفاظ للإبهام أو الإيهام أو التمويه أو السخرية أو لإخفاء أمر أو إظهار ما لا شان له أو لتزوير حقيقةٍ أو إبطال حقٍّ.. وكلُّ ذلك مرجعه إلى الحيلة التي يحتّمها العجز أو التهاون في قول الحقّ. وكلُّ ذلك منزّهٌ عنه الخالق سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

وإذا لم يكن من سببٍ من هذه الفئات للتقديم والتأخير في الجملة، فلا بدَّ من الاعتقاد أن المتكلّم قصدَ ذلك، وأنّ الترتيب هو ترتيبه الذي أراده وقصد منه المعنى الذي يحتّمه هذا الترتيب لا غيره.

فلو سألتَ المفسِّرين والنحويين: أين نضعَ تقديراتكم لترتيب التراكيب القرآنية في الأسباب الثلاثة الآنفة؟ أنضعها فيها ونتيجته الكفر!!..أم نضعها خارجها؟ فلماذا إذن قدّرتم ترتيباً آخر للنصّ القرآني؟

ما أجابوك ولن يجيبوك بشيء!!

مثالٌ قرآني تطبيقيّ على تغيير الترتيب: قوله تعالى:

﴿وَأُوْلُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَـٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب: ٦].

غيّر المفسِّرون الترتيبَ في هذه الآية فزعموا أن الأصل هو: (وأولو الأرحام من المؤمنين والمهاجرين بعضُهُم أولى ببعضٍ). والنص المقدّر هذا يجعل المؤمنين أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض.

لماذا فعلوا ذلك؟ لأنَّهُم وجدوا صعوبةً في فهم المراد، إذ كيف تكون صلة القربى أهمَّ من صلة الدِّين أو مُقَدَّمَةً عليها؟

وهكذا تحوّلت الأداة (مِن) إلى معنًى آخر، فبدلاً من أن تكون واسطةً لعمل (أولى) كما نقول (فلان أولى من فلان) صارت بعضية، أي (فلان من الفلانيين). وبدلاً من أن يكون المعنى: (أولو الأرحام أولى من المؤمنين..) صار المعنى: (أولو الأرحام من «مجموعة» المؤمنين بعضهم أولى ببعض). وظلّت (أولى) كصيغةٍ من صيغ التفضيل معطلةٌ بلا عمل!!.

وهكذا ضربوا القواعد والأساليب العربية بعرض الجدار لأجل إثبات المعنى الذي في أذهانهم بدل المعنى الذي في القرآن.

ويلاحظ المنهج أن القرآن ـ على ترتيبهم ـ لم يخبرنا بشيءٍ جديدٍ مطلقاً. فأولو الأرحام عند الجميع بعضهم أولياء بعضٍ، فكيف إذا اجتمعت صلة القربى مع صلة الدّين؟

إنّ الآيةَ تقرّرُ شيئاً هو خلاف ما زعموه: فأولو الأرحام وفق الترتيب القرآني بينهم صلةٌ مقدّمةٌ على صلة الدِّين. ولكن متى؟

إنّها بخصوص التعامل الظاهري بين الطوائف والقبائل وسائر الناس من مختلف الأديان في علاقتهم بالمؤمنين والمهاجرين، وذلك لاستحالة التطبيق العام لقواعد التولّي والبراءة المُشار إليها قُبيل هذه الآية وفي عموم القرآن ما لم يحدث استثناءٌ وتوضيحٌ يمنع وقوع المنازعات والمشاحنات ممَّا يضر بالمؤمنين.

لقد حصرت الآية التعامل مع هؤلاء بعمل (المعروف) وليس (العمل الصالح) لأنَّ المعروف هو أي عمل من أعمال البر اتّفق عليه جميع الخلق لا فرق بين ملّةٍ وأخرى ولا بين دينٍ وآخر.

وسنوضّح الأمر بالمثال التالي: توفي رجلٌ من دينٍ آخر من أديان الشرك في دار مؤمنٍ. وكان الرجل المتوفى هذا يكتم إيمانه لظروفٍ خاصةٍ. فلو أصر صاحب الدار المؤمن على دفنه في مقابر المؤمنين باعتباره مؤمناً فستحدث منازعاتٌ بينه وبين أرحام المتوفّى ممَّا يضر بالطرفين.

لكن لو أوصى صاحب الدار بجزءٍ من ماله أو أهدى شيئاً لعائلة المتوفّى المؤمنة. فهل يمانع أحدٌ في ذلك؟

كلاَّ.. فهو (المعروف) الذي لا يختلف في صحته اثنان.

فأولا الأرحام بعضهم أولى ببعضٍ في جميع الملل وهم أولى من المؤمنين والمهاجرين ـ إلاَّ أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً.

إذنْ فالآية تتحدّث عن مجموعةٍ واحدةٍ في طريقة التعامل معها، وهي مجموعة (الأباعد المؤمنين).

فانظر إلى أين ذهب المفسِّرون: بعضهم قال إنها في أرحام الأقارب المشركين!، وبعضهم قال بل الأقارب المؤمنين لأنَّ المشرك ليس بولي للمؤمن، ولم يقلْ أحدٌ أنها في الأباعد المشركين لأنَّ هؤلاء عدوٌّ واضحٌ.

فلماذا تركوا الاحتمال الرابع وهو الصحيح والمطابق للترتيب القرآني وهو مجموعة (الأباعد المؤمنين)؟

أتدري لماذا؟

لأنَّ الأخطاء كثيرةٌ ومتراكبةٌ. فالألفاظ نفسها فُسِّرَتْ بمرادفات! ممَّا غيّر المعنى القرآني وجعله رأساً على عقب.

قال مجاهد: المعروف يراد به هنا الوصيّة، ولا يجوز أن يكونوا القرابة المشركين لقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ﴾ [الممتحنة: ١]، وهكذا على مجاهد (المعروف) بمعنى الوصيّة وحصر المعنى في الأقارب المؤمنين.. غير محتملٍ أي احتمال آخر. وعليه فإنّ إعادة ترتيب الآية سيكون هو المعوّل عليه، فالوحي لم يضعها في الترتيب الصحيح!! وترتيب مجاهد أفضل فيجب تقديم (المؤمنين) من آخر الآية إلى أولها!!.

وبدلاً من أن يكون المعنى القرآني معنًى شمولياً كما دلّت عليه ألفاظها جميعاً من سردٍ للنوايا والخطأ والعمد والتولّي والتبرّي، بدلاً من ذلك تحوّل الأمر كلّه إلى الوصيّة والإرث واستمرّ النقاش حول وراثة المشرك للمؤمن ممَّا لا عين له ولا أثر في الآية. فأين الوصية؟ وأين المال؟ وأين الإرث؟ سوى ما في اعتقاد مجاهد!

لاحظ الآن المجاميع المحتملة لعلاقة المؤمنين بالناس:

الأولى: أقارب مؤمنون: فالمؤمنون أخوة فإذا كانوا أقارب أيضاً فلا شكّ في كونهم أولياء بعضهم لبعض.

الثانية: أباعد مشركون: وهؤلاء لا شكّ في عداوتهم إذ لا صلة دين ولا صلة رحم.

الثالثة: أقارب مشركون: وحدّدت الآيات القرآنية الموقف منهم كما في قوله تعالى:

﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

الرابعة: أباعد مؤمنون: وهذه هي المجموعة التي تتحدّث عنها الآية لتحديد الموقف منهم في التعامل الظاهري باستثناء عمل المعروف باعتبارهم أولياء للمؤمنين لإيمانهم، ولكن أرحامهم أولى بهم من المؤمنين في شؤون التعامل الظاهري، فمن أراد أن يُسدي لهم معروفاً فليفعل فلا جناح عليه، ولا يخلق عداوة وشحناء. فانظر الآية بنفسك على ضوء تلك المجاميع لتعلم جلية الأمر.

القاعدة الخامسة

في إبطال المجاز

نص القاعدة:

لا يجوز الاعتقاد بوجود مجازٍ في القرآن بكافة أقسامه ويُعَدُّ شرح التراكيب بهذه الطريقة باطلاً وفق هذا المنهج.

شرح القاعدة:

المجاز في اللغة حسب تعريفهم هو: (ما أُريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة). (المثل السائر لابن الأثير: ١/٥٨)، وهذا هو تعريف ابن الأثير.

وعرّفه عبد القاهر الجرجاني تعريفاً تفسيرياً على هذا النحو:

(المجاز مفصل من جاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه. وإذا عدل باللفظ عمّا يوحيه أصلُ اللغة وُصِفَ بأنه مجازٌ على معنى أنَّهم جاوزوا به موضعهِ الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وُضِع فيه أولاً) (أسرار البلاغة للجرجاني: ص ٣٦٥).

والمعنى على كلا التعريفين واحدٌ. فإذا كان للفظ عندهم معنًى أصليٌ واستُعمِلَ لغير هذا المعنى للتشابه أو للتمثيل أو للاستعارة أو للكناية فهو مجازٌ.

ونلاحظ هنا تناقضاً شديداً ما بين التعريف وما بين الواقع العملي، إذ لا تجد أحداً منهم وضع لـ (اللفظ الواحد) معنًى أصلياً. بل أن اللفظ عندهم له (عملياً) معانٍ متعدّدةٍ. ولكن حينما يبحثون عن (مجازاتٍ) يجعلون المعنى الاصطلاحي أصلاً!.

والأمر الآخر الأكثر سوءاً هو أنَّهم خالفوا التعريف في جميع (المجازات المزعومة). فحينما جعلوا المعنى الاصطلاحي هو الأصل قاسوا عليه، فما خالفه صار مجازاً وما طابقه صار هو الحقيقي. بينما المعنى الاصطلاحي وفق التعريف هو أول المجازات.

انظر هذا المثال الغريب: قوله تعالى:

﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩].

قال الزمخشري في الكشّاف: (والمعنى أنَّهم لا يفوتونه كما لا يفوت المُحاط به حقيقةً) (الكشاف: ١/ ٧٨٥).

وهذا يعني أن لفظ (محيط) عنده مجاز لأنَّه لم يُستعمل وفق الأصل. فاسأله ما هو الأصل؟

الأصل عنده بالطبع هو (الإحاطة الجغرافية المادية الأبعاد)، أو كما عبّر عنه البعض (إحاطة السوار بالمعصم). (الصورة الفنية في المثل القرآني/ محمد حسين الصغير)

بينما يكتشف المرء مهما كان قليلَ المعرفة باللغة أن (الإحاطة) في الأصل أوسعُ من هذا بكثيرٍ. والمعنى الأصلي هو معنًى عامٌّ يتضمّن الاحتواء والسيطرة.

وإنَّ الإحاطة المادية الأبعاد هي وضعٌ (اصطلاحيٌّ) وجزءٌ من المعنى الواسع. وهكذا نسوا قوله تعالى على لسان الهدهد مخاطباً سليمان عليه السلام:

﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل: ٢٢].

فلمْ يقلْ أحدٌ أن اللفظ هنا مجازي مع أن الهدهد لا يمكنه الإحاطة بالمملكة إحاطة السوار بالمعصم! وهو الذي زعموا أنَّهُ (المعنى الأصلي) كما نسوا عدداً كبيراً من الآيات التي ورد فيها اللفظ (أحاط) وهيئاته المختلفة مخالفاً للأصل المزعوم:

١ ـ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

فالإحاطة هنا (علمية) لا جغرافيةٌ ومع ذلك فهو ليسَ مجازاً!

٢ ـ ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ﴾ [يونس: ٣٩].

في هذا التركيب: هم يحيطون بالعلم وليس يحيطون بأحدٍ عِلماً، فهي بعكس حركة الآية الأولى ومخالفة للأصل المزعوم ومع ذلك.. فلا مجاز!

٣ ـ ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ﴾ [الكهف: ٤٢].

لا مجاز مه أنَّهُ لا يعلم أحدٌ كيف أُحيط بثمره؟.

٤ ـ ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٥٤].

ولم يرَ أحدٌ جهنّمَ وهي محيطةٌ بالكافرين. فأين الأصل المزعوم؟ وأين المجاز الموهوم؟ ولماذا لا تكون معاني اللفظ في جميع الآيات هي الأصل؟.. إذ لا توجد إحاطة بالمعنى الذي ذكروه في كلّ القرآن. والخطأ لا ينحصر بالقاعدة وحدها لأنَّهُم يضعون قاعدةً خاطئةً ويطبّقونَ عليها الشواهد تطبيقاً خاطئاً، ويقلبون الأشياء خلافاً للقاعدة الموضوعة.. فهي أخطاءٌ تتلوها أخطاءٌ.

ناهيك عن قوله تعالى في آية الكرسي:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فسبحان الله وتعالى عمّا يصفون.

عودةٌ لشرح القاعدة:

والمجاز المزعوم عندهم نوعان: المجاز اللغوي والمجاز العقلي. وجرى على هذا التقسيم السكاكي والزركشي والجرجاني وعامَّةُ من جاء بعدهم. ولكن الجرجاني سمّاه (المجاز الحكمي) بدلاً من العقلي.

والمجاز العقلي عندهم هو ما وراء المجاز اللغوي من حكمةٍ أو تعقّلٍ للأشياء التي استُعمِلَ معها المجاز اللغوي. فالمجازان يصحّان في كلّ تركيبٍ قرآنيٍّ استُعمِلَ فيه المجاز.

إنَّ المنهج اللفظي يرفض الإقرار بوجود أي مجاز في القرآن من أي نوعٍ كان، ويرى أن القرآن ليس فيه سوى الحقائق المجرّدة عن أي إبهامٍ أو توهّمٍ أو إيهامٍ.

ويعتبر المنهج استعمال المجاز (بمعناه عند اللغويين) في المأثور الأدبي أشياءَ توهّموها، أو إبهاماً ينبئ عن عجز صاحب النصّ في إيصال الحقيقة.

والأغلب هو ما توهّموا فيه المجاز لأنَّهُم خلطوا بين الأصل والاصطلاح من جهةٍ، وخلطوا بين تعريف المجاز وتطبيقات التعريف من جهةٍ أخرى، ووضعوا أقسام الكلام والقواعد النحوية وحكموا القرآن من جهةٍ ثالثةٍ.

أما المجاز الذي (حفل) به القرآن حسب تعبيرهم فجميعه من الأوهام التي لا وجود لها إلاً في أذهان اللغويين.

أمثلةٌ عامّةٌ على المجاز المزعوم في القرآن

الآية الأولى:

﴿تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥].

إذا كان الأقدمون لا يعلمون ما في داخل الشجرة النباتية من قوًى فاعلةٍ، فما عُذر الباحث في هذا القرن وهو يقول ما نصّه:

(فالشجرة أي شجرةٍ لا يَثبُتُ لها هذا الفعل، وإنَّما هو صادرٌ عن غيرها وهو الله تعالى. فليست هي التي تُحدِثُ قوّة إيتاء الأكل، وبإسناد قوّة هذه الفاعلية لها ـ وهي غير قابلة لذلك ـ عقلاً يتحقّق المجاز لكون الفاعل غيرها وإسناد الفاعلية إلى الجماد ممَّا يحقق الاستعمال المجازي) (الصورة الفنية في المثل القرآني: ص ١٥٩) انتهى.

لقد أخطأ هنا عدّة أخطاء:

الأول: قوله: (لا يثبت لها هذا الفعل وهو صادر عن غيرها وهو الله تعالى) هو قياسٌ خاطئٌ، فثبات الفعل لا علاقة له بالمنشأ ومصدر الأفعال الأول. والإنسان نفسه يمكنه إثبات فعل أشياء كثيرة يشحنها بقوّة الفاعلية فتفعل بمشيئته ويثبت لها الفعل حقيقةً لا مجازاً.

ولو أخذنا بآرائهم فلا يوجد كلام حقيقي، ويكون الكلام كله مجازاً. فالذي يقول: (وقع السقف) و(غرق الزورق) و(أمطرت السماء) و(حملت النخلة).. إلى آلافٍ من العبارات، فإن أقواله هذه ستكون كلها مجازية على هذا الرأي.

الثاني: خالف المنطق العلمي الذي يدركه الأقدمون أيضاً في كون الشجرة (كائن حي) فقال: (وإسناد الفاعلية إلى الجماد ممَّا يحقّق الاستعمال المجازي)، والشجرة ليست من الجماد، بل هي كائنٌ حيٌّ. فماذا يقول فيما هو جمادٌ فعلاً على المعنى الاصطلاحي؟

الثالث: الشرح الذي وافانا به عن مصدر الفاعلية زائدٌ عن الحاجة لأنَّ التركيب ذكر ذلك بقوله تعالى **(بإذن ربّها)**، وفيه دلالة أكيدةٌ على فاعلية الشجرة وأنّها تؤتي أكلها والإيتاء من فعلها ولكنّه بإذن ربّها، ولا يأتي لفظ (الإذن) إلاَّ مع ما هو فاعلٌ بذاته. ولو كانت مجرّد واسطة لنقل

الإيتاء لقال (بإرادة ربّها)، لكنّنا لا نحسبه يفرّق كثيراً بين (الإذن) و(المشيئة) و(الإرادة) و(الأمر) و(القضاء) و(السنّة الإلهية) جموداً على ما تراكم من خلطٍ بين هذه الألفاظ.

الآية الثانية:

﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [النحل: ١١٢].

المجاز هنا فيما زعموه من وصفٍ للقرية أنّها كانت آمنةً مطمئنّةً ـ ويريد أهلها ـ فأطلق الحال مجازاً على اسم المحل بدلاً من إطلاقه على أهلها، وسيأتي بيان التفصيل في موضوع الفرق بين القرية وأهلها.

فالقرآن استعمل (أهل القرية) واستعمل كذلك (القرية) مجرّدةً عن لفظ (أهل). وسيوضّح لك المنهج اللفظي في الباب الثاني قاعدة هذه الاستعمالات رافضاً تقدير لفظ (أهل) المحذوف جوازاً (على رأيهم) في قاعدة (عدم جواز تقدير محذوف) من قواعد هذا المنهج.

ويبدو أنَّهم وجدوا صعوبةً في تقدير محذوفٍ في مثل هذه الآية لعدم مساعدة الألفاظ الأخرى، إذ لو قالوا أن التقدير (واضرب لهم مثلاً أهل قرية) لاضطرّهم ذلك إلى تغيير جميع الألفاظ: (كانوا آمنين مطمئنين يأتيهم رزقهم) بدلاً من (كانت آمنةً مطمئنة يأتيها رزقها)، وإذ لم يستطيعوا فعل ذلك فقد احتالوا على الأمر بطريقةٍ أخرى هي إطلاق المجاز على الآية، لذلك قالوا ما نصّه:

(وفي الآية عدّة استعمالات مجازية) (الصورة الفنية في المثل القرآني: ص ١٥٩) إشارةً إلى تغيير جميع الألفاظ تقديراً.

إنَّ القرية (تجمّع سكّاني) تكون آمنة أو خائفة أو عاتية أو كافرة أو هالكة حقيقةً لا مجازاً، وإنَّ (أهل القرية) هو مركّبٌ آخرٌ مختلفٌ عن (القرية). ويأتيك إيضاح الفرق في موضوع الإضمار والحذف.

ألا يرى هؤلاء كيف ينتقل إلى صيغة الجمع مباشرةً في سياق الآية نفسها:

﴿مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢].

ولم يقلْ (بما كانت تصنع) لأنَّ القرية في اصل اللفظ ليست الدور والأبنية، وإنَّما هم السكّان وحسب، فلا تقدير ولا مجاز في ذلك.

ومن هنا يتبيّن بطلان قول القائل: (ولقد عُلمَ بالضرورة أن المرافق والجدران لا تتّصف بالأمن والاطمئنان وإنَّما يتنعّمُ بهما أهلها فأطلق المحل مجازاً على أهله) (الصورة الفنية في المثل القرآني: ص ١٥٩).

وما علِمَ القائلُ أن (القرية) على أصل اللغة هي السكّان. وقد كان في قوله تعالى:

﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩].

دليلاً كافياً على ما ذكرناه ولو لم نقمْ باستعراض جميع الموارد وإجراء المقارنة بينها، ذلك أنَّهُ سأل:

﴿قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

فجعل بعثه وإحياءه مجدّداً علامةً لشرح كيفية إحياء القرية بالرغم من أنَّهُ لم يكن من (أهلها) وليس له مسكنٌ فيها وكان راكباً حماره، فدلّ ذلك على أن إحياء القرية هو إحياء النفوس، والقرية هي السكان لا المرافق ولا الجدران.

فلماذا إذنْ لم يكن في آية **(أو كالذي مرّ على قرية)** أي مجاز؟

ذلك لأنَّهم وجدوا أنَّهُ في هذه الآية يقول: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾، فظنّوا أن وصفها بالخواء على عروشها

مطابقٌ لمعناها الاصطلاحي كونها مرافق وجدران؟! لأنَّ العروش عندهم هي الأبنية.

الحقُّ أنَّهم لا يتدبّرون القرآن كما يجب. فإنَّهُ وَصَفَ الشخوص وهم هلكى بنفس الوصف:

﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٧].

فقوله خاوية على عروشها يعني كانوا هم عروشها لا أسس الجدران أو السقوف كما زعموا.

فالأصل في لفظ (الخواء): الفرجة بين الشيئين بحيث يتم فصلهما عن بعضهما. (القاموس وكذلك التبيان: ٣/ ٣٢١).

ولا فصل بين الجدران والأسس إذا سقط بعضها على بعض، ويكون القول على عروشها زائداً لا فائدة منه، إذ يكفي وصف الأبنية أنها متهاوية.

والأصل في لفظ (العرش): القوام الذي يمد الشيء بالبقاء أو يُستمَدُّ منه أمرٌ أو شأنٌ من شؤون البقاء والديمومة. (القاموس وكذلك التبيان: ٣/ ٣٢١).

ولا بقاء للقرية ولا قوام إلاّ بأهلها. فعروشها هو جمعٌ يفيد أن الأفراد هم عروش القرية لأننا قلنا إن القرية هم (السكان). فالعروش هم الأفراد، فهي كمجموعٍ فُصِلت عن كلّ فردٍ فيها، فلذا قال (على) عروشها، ولو قال خاويةً (من) عروشها لأعطى مفهوماً آخر وهو التمييز بين القرية وعروشها. وهذا غير ممكن لأنَّ عروشها جزءٌ منها في كلّ زمان.

من هنا وقع المفسِّرون في تناقضٍ بين هذه الآية من البقرة وبين آية الحج وهي قوله تعالى:

﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: ٤٥].

فإذا قالوا: القصر المشيد معطوف على عروشها، وقالوا: معناه (متساقطة سقوفها على الأسس)، عاندهم (القصر المشيد) لأنَّه من بقاياها وهي (خاويةٌ على عروشها)! وكذلك البئر الملآنة ماءً ولكنها (مُعطّلة).

وإذا قالوا: معطوف على (القرية) فهو أشدّ عناداً لأنّه باقٍ بعد الهلاك والخواء على عروشها. فحاولوا إضاعة الحقيقة بالأساليب الأدبية كما في هذا النصّ:

(فلفتَ أنظارهم إلى آثار تلك البيوت الخاوية المتساقطة على عروشها قد وقعت السقوف على الأسس. والآبار أبيد أهلها وغار معينها والقصر المزجج والمزين بالجص خلا من السكن وتداعى بالخراب..) (التبيان: الحج: ٥).

في حين أن النصّ القرآني يحكي عكس ذلك تماماً. فالقصر مشيدُ، وهذا يعني أنَّهُ في حالٍ يُثير الانتباه لمتانته وارتفاعه وطريقة تشييده ولا يُفهم منه أنَّهُ قد تداعى للخراب. والبئر المعطلة لا يُفهم منها إلاَّ عكس ما قاله النصّ الوعظي. فلو كانت تالفة لكانت (عاطلة) لا (معطّلة)، ولو كانت (عاطلة) وغائرة الماء كما ادّعى المفسّرُ لما احتاج النصُّ المقدّسُ إلى ذكرها أصلاً كجزءٍ من المنشآت المتساقطة على زعمهم. فشروحهم تلك لا تناقض حقيقةً واحدةً فحسب، بل وتتناقض فيما بينها عدّة مرّاتٍ قبل أن تُناقض حقائق الآيات كلها في جميع الموارد.

الآية الثالثة:

﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١].

لو تدبّرت هذه الآية وتركيبها لوجدت فيها فرضاً مفاده أن النبي ﷺ أو المُخاطب كان سيرى الجبل خاشعاً متصدعاً لو كان الجبل هو المتلقي للقرآن. ولكن المفسِّرين حوَّلوه من كونه فرضاً (حقيقياً) إلى مجرّد مجازٍ، لأنَّ الجبل (لا يسمع ولا يعي) حسب تعبيرهم.

قال الشريف الرضي: (وهذا القول على سبيل المجاز والمعنى أن الجبل لو كان ممَّا يعي القرآن ويعرف البيان لخشع في سماعه ولتصدّع من عظم شأنه..الخ) (تلخيص البيان: ص ٣٣).

لاحظ أن القول بالمجاز قد حوّل الفرض كلّه إلى غايةٍ أخرى ووجّهه وجهةً أخرى. فالفرض القرآني يفيد أن القرآن لو أُنزِلَ على الجبل لتصدّع، والفرض المجازي ذكر أن الجبل لو كان يعي لتصدّع.

ومعنى ذلك أن الأشياء كلها صارت معكوسة: ففي الفرض القرآني أن الجبل يعي ويفهم، ولكن القرآن لم ينزل عليه ولو نزل لتصدّع، بينما الفرض المجازي أفاد أن الجبل لا يعي ولا يفهم ولذلك لم يتصدّع. فالعلّة في عدم تصدّعه (قرآنياً) غير العلّة في قول الشريف الرضي.

فكأنّه قال: إن القرآن أُنزِلَ على الجبل لكنه لم يتصدّع لأنَّه لا يعي وهو عكس ما ذكره القرآن.

لقد أدّى هذا القول بالمجاز إلى تحريفٍ في آي القرآن ـ شاء القائل أم أبى وقصد أم لم يقصد ـ لأنَّ النتيجة الأخيرة هي: الله تعالى يقول (لو أنزلنا) والمفسّر يقول (لو كان يعي)!

لقد لاحظ المنهج أن الأخذ بهذه الآراء سيؤدّي إلى ضلالٍ محتوم، وذلك من خلال استقراء المفردة التي قيل إنها استُعمِلَت (مجازاً)، لأنَّه إذا نقل نفس الفكرة إلى جميع الآيات التي ذُكِرَ فيها لفظ (الجبل والجبال) واستمرّ المرء في الاعتقاد بوجود المجاز في كلّ تركيبٍ يراد منه بيان فاعليةِ واعيةٍ للجبل ـ وهي حقيقة في كلّ مورد ورد فيه هذا

اللفظ ـ فإنَّهُ سيقوده بالنتيجة إلى تكذيب القرآن لا محالة، ويحوّل العقيدة الدينية والأسرار الكونية والكلمات القرآنية إلى مجرّد أوهامٍ صيغت بِصيغٍ أدبيةٍ وأساليب لغويةٍ رفيعةٍ لكنها فارغةٌ من أي معنًى حقيقيٍّ.

انظر إلى هذه الآيات مركِّزاً على لفظ الجبال:

١ ـ ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ [ص: ١٨].

٢ ـ ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَٱلطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ﴾ [سبأ: ١٠].

٣ ـ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

٤ ـ ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

٥ ـ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ﴾ [الحج: ١٨].

أفَكُلُّ هذه الآيات مجازات؟ أيكونُ تسخير الجبال وتسبيحها بالعشيِّ والإشراق وبأوقاتٍ معلومةٍ مجرّد تعبيراتٍ لا حقيقة لها؟ أيكونُ (إشفاقها) مجرّد لفظٍ لا يقصد به أي شيء عن حقيقة المشاعر؟ فما وجه المقارنة إذنْ إذا كانت لا تعي شيئاً ولا تدري ما الأمانة؟!!.

والسؤال المهم هو: إذا كانت الجبال لا تعي ولا تفهم شيئاً فكيف أشفقت ؟ ولماذا نسب الإشفاق لها؟ أم تراه أيضاً في الآية الخامسة قد عبّر عن سجودها مجازاً وهي لا تدري ولا تعلمُ بسجودها فضلاً عن أن تعلم لِمَن تسجد؟ فلماذا قال إذن: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾؟ [الحج: ١٨] و لماذا قال أيضاً: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النحل: ٤٩]؟

أَوَليسَ قد قال في مواضعَ أخرى أن هناك تسبيحٌ حقيقيٌّ لهذه الكائنات: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]؟.

إنَّ المجاز المزعوم في آية **(لو أنزلنا..)** لا يختلف بشيء عن المجازات الموهومة كلّها. وليتَهم إذ قسّموا الحرفين (من) و(ما) للعاقل ولغير العاقل ـ وهو تقسيمٌ باطلٌ لا معنى له ـ ليتَهم التزموا به وشعروا أن الشمس والقمر والجبال والنجوم أضيفت بالعطف في سجودها على مجموعتين من (العقلاء) هما: (من في السموات) و(من في الأرض). لكنهم يضعون القاعدة دوماً ويخالفونها دوماً.

فروع القاعدة الخامسة

الفرع الأول: في إبطال التشبيه الاستعاري:

لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود تشبيه استعاري في القرآن الكريم ولا تشبيهٌ فيه سوى التشبيه الحقيقي

شرح الفرع:

الاستعارة هي نوعٌ من أنواع المجاز عرّفوها بألفاظٍ مختلفةٍ. وإذا خَضَعَت لقواعد هذا المنهج فالتعاريف متناقضة، وإذا اعتبرنا القصد فيها فهي متقاربة. وهذه جملةٌ من تعاريف الاستعارة:

تعريف ابن الأثير: (الاستعارة هي نقل المعنى من لفظٍ إلى لفظٍ للمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه) (المثل السائر: ١/٣٦٥).

تعريف ابن المعتز: (استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عُرِف). (البديع: ص ١١٢)

تعريف ثعلب: (أن يُستعار للشيء اسم غيره أو معنى سواه). (قواعد الشعر: ص ٤٦)

تعريف الرماني: (تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل لغرض الإبانة). (النكت في الإعجاز: ص ٧٩).

والمنهج يرفض الاعتراف بالاستعارة في استعمالات القرآن.

فالقرآن لا ينقل المعنى من لفظ إلى لفظ، ولا يضع الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف، ولا يأتي باسمٍ للشيء غير اسمه الحقيقي، ولا يأتي بمعنًى آخر للشيء سوى معناه، ولا يعلّق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة لغرض الإبانة، لأنَّه مبينٌ بنفسهِ وهو عين الإبانة وروحها، فليست الإبانة شيئاً خارج القرآن لأنَّ آياته (بيّنات) و(مبينات) وهو نفسه (تبيان) و(مبين). فالإبانة صفةُ القرآن وليست شيئاً خارجياً اتّصف بها بعد الاستعارة. وأمّا التشبيه الذي في القرآن فهو تشبيهٌ حقيقيٌّ بين الشيء والشيء أو الشيء ومثل الشيء أو مثل الشيء ومثل الشيء أو غير ذلك ممَّا سيأتيك في موضعه.

مثالٌ من الاستعارات المزعومة في القرآن

قوله تعالى:

﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢].

قال الشريف الرضي (ره):

(وهذه استعارة لأنَّ حقيقة الذوق إنَّما تكون في المطاعم والمشارب لا في الكسي والملابس..) ثُمَّ قال: (وإنَّما قال سبحانه وتعالى لباس الجوع والخوف ولم يقل طعم الجوع والخوف لأنَّ المراد ـ والله أعلم ـ وصف تلك الحال لهم والاشتمال عليهم كاشتمال الملابس على الجلود لأنَّ ما يظهر من سوء الأحوال وشحوب الألوان وضآلة الأجسام كاللباس الشامل لهم والظاهر عليهم) (تلخيص البيان: ص ١٩٧)

نلاحظ هنا خطأً في عبارته ولو مع الإيمان بالاستعارة وهو قوله: (ولم يقل طعم الجوع والخوف..) لأنَّه إن قال (طعم) الذي ظنّه يزيل الاستعارة عند اقترانه بالجوع فإنَّ الاستعارة تبقى مع (الخوف) لأنَّه هو

الآخر لا طعم له، فوجب عليه أن يقول: (..ولم يقل طعم الجوع وألم الخوف) لتحقيق الفرض بزوال استعارة.

ومع ذلك فهناك خطأ لغويٌّ آخر هو: إنَّهُ حسب للجوع طعماً وظنّ أن (لباس الجوع) استعارة بدل اللفظ الحقيقي الذي هو (طعم الجوع) ذاهلاً عن أن الجوع هو شعورٌ، فإذا وافق لفظ (فأذاقها) فإنَّهُ لا يوافق لفظ (طعم)، لأنَّ لفظ (طعم) لِما يُؤكل ـ على معناه الأصلي الذي ظنّه هو ـ فكيف يستعمله مع الجوع الذي هو الحرمان من الأكل؟.

والحقّ نقول لكم: إنَّ كلّ إنسانٍ يحاول افتراض مجاز أو استعارة أو تغيير أو تقدير ألفاظ أخرى أو حذف في أي تركيب قرآني، فإنَّ النتيجة الوحيدة هي أن التركيب يبقى عصياً عليه، ويكون كلامه مناقضاً بعضه لبعض ويبطل بعضه بعضاً ويصير هباءً. وهذا أمرٌ تراه في كلّ ما ذُكِرَ في هذه الأبواب بلا استثناء كائناً من كان قائله.

نعم.. لو كان في هذا (العلم) خيراً لبدأ به حامل الرسالةﷺ وحملة القرآن عليهم السلام سن أتباعه، ولكان قد فعله أهل بيته وَلَمَا كانوا تركوا هذا (الفضل) لغيرهم.

لكن الذي فعله هؤلاء الهداة عليهم السلام هو شيءٌ غير ذلك تماماً. فالذي فعلوه هو انتزاع الحقائق من مجموع الآيات والألفاظ كما فعل الإمام علي عليه السلام من انتزاع مدة الحمل الأصغرية من مجموع آيتين: آية (حولين كاملين) وآية (ثلاثون شهراً)، أو مثل ما انتزع أحد الأئمة معنى (الجزء) فحدّده بالقيمة الرياضية (١: ٧) من قوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر: ٤٤]. حيث إن شرحُ هذا العمل لا يتم إلاَّ بملاحظة التركيب كاملاً. إذ عندما قال (مقسوم) دلّ على أنَّهُ غير باقٍ من العدد الأصلي الذي هو (مجموع الأجزاء). ولمّا كانت الأبواب سبعة وكان لكلٍّ بابٍ جزء والجزء مقسومٌ بلا كسورٍ دلّ ذلك على أن الجزء هو سبعٌ صحيحٌ كاملٌ. وهذا هو معنى الجُزء على أصل اللغة.

ولكن هل يعني هذا أن المفردات وُضِعَت هنا لغرض تحديد (الجُزء)؟. كلا.. إنها تركيبٌ عن حقيقةٍ يقينيةٍ. فإن أردتَ منها عقيدةً وجدتها قد تركّبت لتعطيك معنًى دقيقاً لها، وإن أردتَ منها لغةً أعطتكَ مثل ذلك وبنفس اليقين والقوّة، وإن أردتَ منها قانوناً رياضياً تراها قد وُضِعت بطريقةٍ لا تحتملُ احتمالاً آخر وهكذا.. لأنَّه كلام الخالق الذي يطابق جميع الحقائق المعروفة وغير المعروفة.

فالركام النحوي من مجازٍ واستعارةٍ وكنايةٍ لا يفعلُ شيئاً سوى تعمية الباحث عن الحقائق وحَرفِهِ عن النظام الهندسي للقرآن.

لنلاحظ الآن الاستعارات المزعومة في الآية وهي لفظ (فأذاقها) ولفظ (لباس). فقد انتبه الزمخشري إلى أمرٍ ثالثٍ غير ما ذكرناه وهو إضافة اللفظ (أذاق) إلى (لباس) في هذه الاستعارة وحاول تخريجها بزعم أن اللفظ (أذاق) استُعمِلَ كثيراً (في الشدائد حتى جرى مجرى الحقيقة).

واللباس كذلك استُعمِلَ لِما يتلبّس به حتى جرى مثله ثُمَّ قدّر التركيب القرآني بصورةٍ مغايرةٍ مضيفاً لفظاً من عنده فقال: (فكأنّه قيل: «فأذاقهم ما غَشِيَهم من الجوع والخوف») (الكشاف: ٢/٦٣٨) مع إزالة لفظ قرآني هو (لباس).

ونطلب الآن من القارئ الكريم النظر في هذه الجملة الجديدة وليسأل: هل زالت عنها الاستعارة بإضافة (ما غشيهم) بدلاً من (لباس)؟ أم أنَّهُ ظنَّ أنّ اللفظ (ما غشيهم) قد أضاف شيئاً محسوساً فأمكن أن يذاق وأن يلبس؟.

وهذا كلّه إذا سكت المنهج عن التقدير والحذف المرفوضين لديه أصلاً.

فهذه المعالجة لم ولن تنفع شيئاً في إحياء ما أماتته الاستعارة. وهل بعد الموت علاج؟! لأنَّ الذي (غشيهم) يبقى هو جوعاً وخوفاً فلا

يُذاق ولا يُلبس على رأيهم. فكأنّ الزمخشري لم يفعل شيئاً لإنقاذ استعارة الشريف الرضي.

ولكن المنهج اللفظي يقول إنَّ الأصل في (ذاق وأذاق) ليس الطعام، وإنَّ الأصل في (لباس ولباساً) ليس الأردية والبُرَد والعمائم، فهذه هي المجازات إن جازت وإلاّ فالجميع عنده يجري في مجرى الأصل اللغوي. وأنَّ اللفظ القرآني على الأصل اللغوي هو معنًى كلّيٌّ عامٌّ، في حين أن الذي في أذهانهم هو جزء الجزء من هذا الأصل إن صحّ استعماله وجرى في مجرى الأصل. فمثلهم في هذا العمل مثل رجلٍ بدّل بالذهب حديدةً صدئةً ثُمَّ قال: (ما لهذا الذهب لا يلمع؟ وما له قد أضحت صفرته داكنةً؟ فلأحكّنه..) فلمّا حكّ الحديدة تنقّبت وصارت طحيناً!!.

لفظ (ذاق)

انظر استعمالات اللفظ (ذاق) في القرآن الكريم:

١ ـ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، [الأنبياء: ٣٥]، [العنكبوت: ٥٧].

٢ ـ ﴿لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ﴾ [الروم: ٤١].

٣ ـ ﴿لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ﴾ [فُصلت: ١٦].

٤ ـ ﴿فَأَذَاقَهُمُ ٱللَّهُ ٱلْخِزْىَ﴾ [الزمر: ٢٦].

٥ ـ ﴿وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [الحج: ٩].

٦ ـ ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ١٩].

٧ ـ ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَـٰهُ رَحْمَةً مِّنَّا﴾ [فصلت: ٥٠].

٨ ـ ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَـٰهُ نَعْمَآءَ بَعْدَ ضَرَّآءَ﴾ [هود: ١٠].

٩ ـ ﴿لَّأَذَقْنَـٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ﴾ [الإسراء: ٧٥].

١٠ ـ ﴿ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر: ٤٨].

١١ ـ ﴿ذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الزمر: ٢٤].

١٢ ـ ﴿ذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٥].

١٣ ـ ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ [الطلاق: ٩].

١٤ ـ ﴿ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

١٥ ـ ﴿ذُوقُواْ فِتْنَتَكُمْ﴾ [الذاريات: ١٤].

١٦ ـ ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا﴾ [النبأ: ٢٤].

١٧ ـ ﴿ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ﴾ [يونس: ٥٢].

١٨ ـ ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً﴾ [يونس: ٢١].

١٩ ـ ﴿فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٥].

فاسألهم أيها القارئ الكريم في أيٍّ من تلكم الموارد القرآنية ورد ما تذكرونه من معنى (ذاق) في أنَّهُ في الأصل لِما يُؤكلُ؟ وما هو الذي يُؤكَلُ في تلكم الآيات المباركات؟ أهو الموت أم الحياة أم العمل أم الرحمة أم الذهب والفضة أم الوبال أم المسّ أم الكسب أم ....

أم أن ذلك كلّه من الاستعارات؟ فما الذي حدثَ إذن لهذا الأصل المزعوم فتركه ربّ العباد ولم يأتِ له بشاهدٍ واحدٍ في كتابه سبحانه وتعالى؟

لقد أخطأوا بالطبع. فهذا الذي يذكره الله تعالى هو الأصل اللغوي لهذه المفردة، وما في أذهانهم من معنى له فهو الوهم.

فالذوق هو (حصول الإحساس بالشيء إحساساً حقيقياً) سواء كان موتاً أو يأساً أو خزياً أو عذاباً أو غير ذلك. وما الطعام الذي تذوقه إلاَّ قطعةً من بحر استعمالات هذا اللفظ، فما كان يوماً أصلاً لهذه المفردة ولن يكون.

اعتراض للمناقشة:

قد يُقال إن المورد الذي جرى على الأصل (المزعوم عندهم) هو قوله تعالى:

﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ٢٢].

ويجيب المنهج اللفظي:

هذه أربعةُ ردودٍ:

الأول: إنَّ هذا ليس على الأصل المزعوم لأنَّ أصحاب الاستعارة أنفسهم قد قالوا: (وقيل إنها شجرة الحسد) والحسد لا يؤكل؟

الثاني: إنْ كانت الشجرة التي كذلك فما هي هذه الشجرة؟ التي ليست شرقية ولا غربية وزيتها يضيء؟ أم أنها الأخرى فيها ما يؤكل ويمضغ؟

الثالث: ما الذي جعل الأصل لا يُستعمل إلاَّ مرّة واحدة والاستعارات تُستعمل أكثر من عشرين مرّة مع أن الأولى حصول العكس؟

الرابع: الشجرة عند المنهج (لفظ) له معناه شأنه شأن أي لفظ آخر ولذلك يسقط هذا الاعتراض.

لفظ (لباس)

وقد جعلوه أيضاً على الاصطلاح فظنّوا أنَّهُ ليس ما يُلبس من قماشٍ وحسب. وعندهم أن هذا المعنى هو الأصل.

ولغرض معرفة استعمال لفظ لباس وفق المنهج القصدي نأخذ الآيتين:

﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾ ـ اقتران بين اللفظين (ذاق) و(سوأة)

﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ ـ اقتران بين اللفظين (ذاق) و(لباس)

ثُمَّ نبحثُ عن آيةٍ فيها اقترانٌ بين اللفظين (سوأة) و(لباس)، فنجد قوله تعالى:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ﴾ [الأعراف: ٢٦].

فهل يرى علماء اللغة من العصور كلّها استعمالاً مجازياً أو استعارةً في هذه الآية؟ كيف؟ وهو خطابٌ عامٌ لبني آدم مع حرف الوقوع والتحقيق (قد). وإذن فهل يقول أحدٌ أن الله أنزلَ علينا ثياباً وَبُرداً وعمائم؟

وإنْ كان الجواب: كلا.. فاللباس إذن على الأصل ليس الثياب، ولو كان كذلك ممَّا يُرتدى لقال (أنزلنا لكم) أو (إليكم)، بينما هو يقول (عليكم)، ويفهم منه أنَّ علينا تقديس هذا اللباس لأنَّه يواري سوءاتنا ومساوئنا النفسية والعقائدية وهي أكثر خزياً من العورات الجسدية.

فأين هي المعاني الأصلية المزعومة؟ ومن أين جاؤوا بالاستعارات الموهومة؟

الفرع الثاني: في إبطال الكناية:

لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود كناية في القرآن ويتوجب عليه معرفة حقيقة معنى اللفظ المستعمل في الكناية المزعومة.

شرح الفرع:

الكناية: هي الإشارة إلى معنى معين بلفظٍ هو غير لفظه الصريح المستعمل عادة تجنّباً لذكره صراحةً لغايةٍ ما.

وعند الملاحظة الدقيقة فالكناية لا تختلف بشيء عن الاستعارة على بعض ما عرّفوا به الاستعارة.

والمنهج اللفظي يرفض التسليم بوجود كناية في القرآن لنفس الأسباب المارّة في القواعد السابقة، وذلك لأنَّ كلامه تعالى حقٌّ وأن:

﴿وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

فاللفظ الذي يذكره هو دوماً اللفظ الصريح المطابق للمعنى الذي يريده تعالى.

نعم.. قد يُشير إلى أمرٍ ما إشارةً دقيقةً تخفى على أكثر الناس أو لا تظهر إلاَّ بالتدبّر الشديد والقرآن كلّه دقائق وإشارات **(فظاهره أنيق وباطنه عميق)** لكن ذلك ليس من الكناية في شيء بناءً على الاصطلاح والتعريف المشار إليه.

مثالٌ من الكنايات المزعومة في القرآن

الأمثلة التي سنذكرها هنا جعلناها (كمجموعة كنايات لمعنى واحد)، وذلك لبيان أمرين في آنٍ واحدٍ:

الأول: إنَّهم جعلوا اللفظ كناية عن معنًى ووضعوا له لفظاً من عندهم حسبوه هو الذي يؤدّي المعنى في أصل اللغة.

الثاني: إنَّهم نسوا ما فعلوه فجاؤوا بالمعنى نفسه الذي وضعوه واعتبروا الألفاظ الأخرى كناية عن هذا المعنى.

انظر هذه الأمثلة:

١ ـ ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٢ ـ ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٣ ـ ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ﴾ [الأعراف: ١٨٩] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٤ ـ ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٥ ـ ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٦ ـ ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٧ ـ ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ [مريم: ٢٠] ـ قالوا كناية عن الجماع.

٨ ـ ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ـ قالوا كناية عن الجماع.

فانظر أيها القارئ الكريم كم كنايةً وضعوا للجماع في كتاب الله؟ وما ذكرناه هو نزرٌ يسيرٌ أظهرناه على عجلٍ، إذ ربّما كان هناك المزيد منها. فالإتيان والغشيان والملامسة والمباشرة والاقتراب والرفث والتَماس.. كلّ هذه المفردات وردت في القرآن كنايةً عن شيءٍ واحدٍ هو الجماع. فقد خالفوا هنا قواعدهم في تعريف الاستعارة كونها حمل اللفظ على معنى غير الذي وضع له في الأصل. والعجيب أنَّهم أثبتوا للفظ أصلاً من جهةٍ وتركوا السؤال عنه من جهةٍ أخرى.

أتدري لماذا؟ لأنَّ التفاخر باستخراج عدد أكبر من الاستعارات في القرآن هو الهدف الأهم!! وعليه فما أكثر الاستعارات التي خرج بها المعنى عن أصله. ولكن عند التفسير يُنسى الأصل. فهذه المفردات التسعة لم يسألوا ما هو الأصل الذي وُضعت له، ويكون حملها على أقرب المعاني المتبادرةَ إلى الذهن الإنساني القاصر هو أيسر السبل للخلاص من محنة البحث عن الأصل.

فتخيّل.. كم من المعارف والعلوم النفسية والقواعد الاجتماعية والأحكام الشرعية سيخرج من هذه الألفاظ التسعة ومواردها، وشروط وضع كلّ منها في ترتيبه الخاص في التراكيب القرآنية، واقتراناتها بالألفاظ المجاورة؟

إنَّكَ لو وضعتَ أيَّ لفظٍ مكان أيِّ لفظٍ آخرٍ منها لتهدّم البناء الهندسي للقرآن لا في تلك الآية والآيتين، بل بناء كلّ لفظٍ في التراكيب

الخاصة. ومن ثُمَّ التراكيب الأخرى التي اشتركت معها في الألفاظ حتى لا يبقى شيء على وجهه الصحيح مطلقاً. فلكلٍّ من هذه الألفاظ معناه المميَّز تميّزاً شديداً عن الآخر.

الفرع الثالث: في إبطال الإيجاز والإطناب:

لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود موارد فيها إيجاز وأخرى فيها إطناب في القرآن في أي موضع منه سواء آياته الطويلة أو القصيرة مكية أو مدنية.

شرح الفرع:

الإيجاز والإطناب من مواضيع البلاغة. ووُضِعَ الفرعُ هنا لعلاقة المجاز والاستعارة بعلم البيان والمعاني، وهي من فروع البلاغة أو عين البلاغة على بعض التعاريف، والإيجاز والإطناب من فروع ذلك عندهم.

إنّ الإيجاز والإطناب قد اتّفقوا جزئياً في معناهما: فإذا كان المعنى يؤدّيه عددٌ كثيرٌ من الألفاظ ويؤدّيه أيضاً عددٌ قليلٌ من الألفاظ.. فمن جاء بالقلّة من غير إخلالٍ بالمعنى فقد أوجز. ومن جاء بالكثرة ولم يزد المعنى فقد أطنب. ويصحّ ذلك على كلام المخلوقين كما هو واضح، إذ يُعدُّ جزءاً أو طريقةً من طرق النقد الأدبي.

تعريف السكاكي: (الإيجاز أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارف الأوساط والإطناب هو أداءه بأكثر من عباراتهم) (مفتاح العلوم: ص ١٣٣)

كما تلاحظ فإنَّ التعريف مهلهلٌ، إذ جعل المتعارف في قول الأوساط مقياساً، ما قلَّ عنه فهو إيجاز، وما زاد فهو إطناب. قُلْ: أوَلو كان (الأوساط) لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون؟! إن هذا التعريف لا يعطي أي مقياس صحيح للناقد.

تعريف الرماني: (وإذا كان المعنى يعبّر عنه بألفاظٍ كثيرةٍ ويمكن أن يعبّر عنه بألفاظٍ قليلةٍ فالألفاظ القليلة إيجاز). (النكت في إعجاز القرآن: ص٧٠)

وهذا التعريف لم يشترط مع الكثير عدم زيادة في المعنى كما اشترط المنهج اللفظي وهو شرطٌ هامٌّ كما ترى.

والآن حاول تطبيق هذه التعاريف على القرآن لترى بنفسك ماذا فعلوا؟

فلو قال قائلٌ إنَّ في القرآن إيجازاً لصحّ كلامه، وإن لم يصحَّ بدقّةٍ، لأنَّ القرآن كلّه موجزٌ، فليس فيه حشوٌ ولا لفظٌ زائدٌ عن حاجة المعنى. ولكن لو قال القائل إنَّ في القرآن إطناباً في بعض الموارد والمواضيع، فمعنى ذلك أن القرآن استعمل الكثير من الألفاظ لأداء معنًى يُغني في أدائه القليل منها. والنتيجة أن القائل يعلم ما هو القليل الذي يؤدّي المعنى بغير إطنابٍ، بمعنى أنَّهُ قبِلَ التحدّي في أن يأتي بمثله، بل يزعم على نصِّ التعريف أنَّهُ يأتي بخيرٍ منه لأنَّه يقدر أن يأتي بما هو أوجز لأداء المعنى.

وهذا واضحٌ إذ سيستحيل عليه أن يعلم أن القرآن قد أطنب في هذا الموضع وهو لا يدري بديل الإطناب من الإيجاز. لكن لا أحد ممّن زعم أنَّ في القرآن إطناباً قد جاءنا بالألفاظ الموجزة التي تؤدّي نفس المعنى.

نعم.. إنَّها قواعدهم اللغوية والنقدية التي حسبوها (وهم غافلون) شيئاً أُنزل قبل القرآن فحكموا القرآن بها، قواعدهم هذه هي التي ورّطتهم!!.

وقد قال صاحب كتاب (الصورة الفنية) كلاماً حسناً هذا نصّه:

(وعلى هذا فلا يمكن أن نصفَ المثل القرآني عامةً بالإيجاز ولا

أن نميّزه بالإطناب فهو موجزٌ بقَصْر الألفاظ على المعنى المراد ولكنه مطنب في تفصيل ذلك وإيضاح مجهولاته. فالمثل القرآني على نوعين طويل وقصير وكلاهما متّصفٌ بالإيجاز من جهة اللفظ وبالإطناب من جهة الجزئيات دون إخلالٍ بغرض الإيجاز). (الصورة الفنية في المثل القرآني: ص٢١٦ د. محمد حسين الصغير).

وأنت ترى أن الكاتب قد علِمَ ما في هذه الأقوال من جرأةٍ على القرآن فأمكنه التخلّص من مشكلة التعارض مع (ما وجدنا عليه آباءنا) بإعطاء الإطناب معنى هو غير معناه في الاصطلاح النقدي، وتوظيف هذا المعنى لخدمة ما يؤمن به (وهو الحق) من أن القرآن كلّه موجزٌ في ألفاظه مطنبٌ في معانيه. ولكنه سرعان ما نسيَ قوله وتابع (آباءنا)، فوضع بعد قليلٍ عنواناً كبيراً سمّاه (موارد الإطناب في المثل القرآني)، وآخر سمّاه (موارد الإيجاز في المثل القرآني) وانغمر في ركام الموروث النقدي فراح يشرح سبب الإيجاز بقوله (قصرُ اللفظِ على المعنى والحذف والاختصار). وبدلاً من أن يجعل العنوان (الآيات الطويلة والآيات القصيرة) كما ارتأى ذهب بعيداً على طريقتهم في تقسيم الحذف والاختصار إلى أنواع.

والمنهج اللفظي لا يحتاج إلى دليلٍ بعد ذلك لإثبات صحّة ما يراه في هذه المسألة بدراسة نماذج للإطناب المزعوم، إذ يكفي الدليل المنطقي الذي ساقه آنفاً. كما يكفي فيه نسف فكرة الحذف والاختصار التي هي أساس موضوع الإطناب بما مرّ عليك من نماذج في القواعد السابقة وبما يأتيك منها في شواهد أخرى من هذه المقدّمة.

القاعدة السادسة

في إبطال تعدّد القراءات

نص القاعدة:

لا يجوز للباحث في هذا المنهج الاعتقاد بصحّة جميع القراءات للفظ الواحد ويتوجّب عليه الأخذ بالقراءة التي تطابق النظام القرآني ولو كانت شاذّة وعند غياب القراءة المطابقة للنظام يجب التوقّف والمُرور من طريقٍ آخر أو الترك.

شرح القاعدة:

لم نقم لحدّ الآن بأي تطبيقٍ للمنهج على الألفاظ القرآنية، وما مرّ عليك إن هو إلاَّ توضيحٌ مقتضبٌ لقواعد هذا المنهج. فالنظام القرآني المحكم أشبه بقاعةٍ حصينةٍ جداً فيها غُرَفُ لا تُعدّ ولا تُحصى، وفي الغرف خزائن لا حصر لعددها، وفي الخزائن جواهر لا تشبه جوهرةٌ جوهرةً أخرى، ومفاتيحُها أسرارٌ. ولكلّ غرفةٍ مفتاحٌ خاصٌّ لا تفتح إلاَّ به، ولا يمكن فتح جميع الخزانات إذا فتحت غرفةٌ من الغرف، ولا يمكن كذلك التقاط جميع الجواهر من خزانةٍ إذا فتحت. وفوق ذلك كلّه وأهمّه لا يمكن معرفة حقيقة كلّ جوهرة في الخزانة.

إنَّ القراءة هي أحد مفاتيح المرور إلى هذه الخزانة إضافةً إلى الالتزام بالقواعد المّارة آنفاً. وقد وجد المنهج اللفظي أن القراءة هي

أحد أهم أواصر النظام القرآني المحكم، وأنّ هذه الأواصر هي التي تقوم أحياناً بالسماح بالمرور أو عدمه. والمرور في هذا المنهج ليس خدعة ولا يمكن أن يكون خدعةً. فالشعور به هو عين الشعور عند المارّ حقيقة ماشياً على قدميه في دهليزٍ. فهل يشكّ في أنَّهُ خارج الدهليز أو فيه؟ إنَّهُ يعلم موضعه، ويعلم كذلك إنْ كانت إحدى الأبواب يمكن فتحها أو لا يمكن، كما يعلم إذا فُتحت أنها فعلاً فُتحت.

فالنظام القرآني مثلما يحكم الباحث فإنَّهُ يدلّهُ أيضاً ويحدّد له موضعه من الحركة، لأنَّ في تلك الطرق والمسالك علامات وإشارات ولافتات للمرور أو عدم المرور، بل وهناك لافتات تقول (انتظر)، وأخرى تقول (بإمكانك الدخول لكن من الطريق الفلاني)، وثالثةٌ تقول بكلٍّ وضوحٍ (الأفضل أن ترجع الآن نخشى عليك عدم احتمال ما في الخزانة)، ورابعةٌ تقول (نسلّمك المفتاح في الوقت المناسب)... وهكذا. فربّما يكون ذلك هو المقصود فعلاً من قول النبي ﷺ في وصف القرآن:

(ظاهرُهُ حُكمٌ وباطنُهُ عِلمٌ، ظاهرُهُ أنيقٌ وباطنُهُ عميقٌ لهُ نجومٌ وعلى نجومِهِ نجومٌ لا تُحصى عجائبُهُ ولا تبلى غرائبُهُ). (الحديث ٣٤٧٥ من أحاديث الكافي: ٧/ ١٧٧ ـ ١٧٩!).

فيتّضح من الحديث الشريف أن له علامات وللعلامات علامات تدلّ على مسالكه وطرقه وخزائنه.

إنّ القراءة المحددة في هذا المنهج لها أربعة مستندات:

الأول: إنَّ القرآن قد أشار إلى أن قراءته من عند الله لا من عند أحد من القرّاء.

والدعوى القائلة أن هؤلاء القرّاء أخذوا القراءة عن النبي ﷺ هي دعوًى باطلةٌ من أصلها لأنَّ الثابت في التفسير والنحو وعلم البلاغة من قراءات نُسِبت لأهلها اجتهاداً لا نصّاً كما هو واضح. وشهرة بعض

القرّاء دون بعضٍ لا تتكفّل بإثبات عكس ذلك، ودعوى تواتر سبع قراءاتٍ في أكثر من إشكالٍ: أولها الاختلاف الشديد في معنى السبعة ثانيها الخلط بينها وبين الأحرف السبعة وثالثها نقصان عدد الرواة عن الحدّ المخصص للتواتر دوماً، فإطلاق لفظ (متواتر) على بعض القراءات لا يعني تواترها وفق قواعدهم.

أما الذي ذكره الله تعالى عن قراءته فهو في قوله تعالى:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩].

فتدلُّ هذه الآيات على أن توليف القرآن وهو ما سمّاه المنهج بالترتيب وقراءته هي من شؤون المتكلّم لا من شؤون المتلقي. ولمَّا كان اللفظ يتغيّر في معناه عند تغيير القراءة فتغيّر المعنى وتردّده بين عدة وجوهٍ لا يجوز عليه تعالى.

الثاني: ورود الروايات التي تشير إلى أنَّ قراءة اللفظ هي واحدة وان الاختلاف جاء من قبل الرواة أنفسهم. وتلك الروايات ليست بعيدةً عن متناول الجميع، فهي مبثوثةٌ في كثيرٍ من المصادر. ويأتيك بعض منها في الملاحق الخاصة بالكتاب في آخره.

الثالث: يكشف المنهج أنَّ القراءات في كثيرٍ من الأحيان لم توضع على مقياسٍ معلوم أو منهجٍ علميٍّ. ففي المثال الذي سيسوقه المنهج قريباً تجد أنَّ أحد الألفاظ قرأه ستةٌ من القرّاء السبعة بصورةٍ مختلفةٍ عن قراءة السابع، ومع ذلك ثُبِّتَتْ في المصحف قراءة السابع وهُجرت قراءةُ الستة؟. وقد وجد المنهج اللفظي أنَّ هذه القراءة التي رواها هؤلاء الستة هي الوحيدة التي تسمح له بالمرور وفق النظام المحكم، وهي الوحيدة المطابقة للنظام القرآني.

الرابع: إنَّ المنهج لا يمكنه الحركة مع الاعتقاد بتعدّد القراءات

كما هو واضح الآن، لأنَّ التعدّد معناه تعدّد المعاني المحتملة للفظ الواحد وهو بخلاف قواعد هذا المنهج. أمَّا قول المفسّرين في اللفظين إذا قُرِءا بصورةٍ مختلفةٍ (وهما بمعنى واحدٍ)، وكذلك قولهم في الألفاظ المتعدّدة إذا قُرِأت (وهي جميعاً بمعنًى واحدٍ)، فهو قولٌ باطلٌ وفق رؤية هذا المنهج للألفاظ والحركات. وسيَثبِت بطلانه في مبحثٍ مستقلٍ خارج هذه المقدمة.

مثالٌ على القراءة المثبتة خلافاً للنظام الهندسي في القرآن

المثال هو في قوله تعالى:

﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤].

لقد لاحظ المنهج أن لفظ (زكيّة) في هذا المورد بهذه الصورة يتعارض مع قواعده. فثبات المعنى للفظ يحتّم أن يكون اللفظ هنا وفي موردٍ آخر في سورة مريم بمعنى واحدٍ. حيث قال تعالى في وصف المسيح عليه السلام:

﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم: ١٩].

والسبب في تعارض هذا اللفظ (زكيّة) في سورة الكهف مع قواعد المنهج اللفظي هو أن (الزكي) كصفةٍ للمسيح عليه السلام تعني الطاهر والمبرّأ من الذنوب، وهي صفةٌ لا يجوز ذكرها من قبل موسى عليه السلام لوصف الغلام المقتول بيد العبد الصالح.

وهذا الأمر عند المفسّرين هيّنٌ، إذ يمكن القول إن موسى عليه السلام كان يصِفُ طفلاً، والطفل نفسٌ زكيّةٌ لأَنَّه دون سنّ التكليف. فلا موسى عليه السلام أخطأ ولا العبد الصالح، لأنَّ العبدَ الصالحَ مأمورٌ بذلك بعلمٍ خاصٍ لا يعلمه موسى عليه السلام.

إنَّ للمنهج اللفظي نظرةً مختلفةً استخلصها من القرآن تجعل الأمر خطيراً للغاية وليس هيّناً.

هذه هي النظرة:

أولاً: إنَّ موسى عليه السلام نبيٌّ مرسَلٌ، ولا يدّعي ما لا يعلم، فكيف عَلِمَ أنَّ الغلام زكيٌّ وحقيقته أنَّه كافرٌ كما يخبرنا القرآن لاحقاً؟.. إذن فلا يجوز أن ننسب إليه عليه السلام مثل هذا الجهل.

ثانياً: إنَّ موسى عليه السلام كان قد جاء ليتعلّمَ من العبد الصالح، وقوله واصفاً الغلام أنَّه (نفسٌ زكيّةٌ) مخالفٌ للغاية التي جاء من أجلها وهي التعلّم، بل هو قولٌ نقيضٌ لها. هذا مع العلم أنَّه عليه السلام لم يكن ناسياً الاتفاق والشرط كما في حادثة السفينة.

ثالثاً: إنّ الفكرة القائلة بأنَّ الطفل الذي هو دون سنّ التكليف بريءٌ أو طاهرٌ من الذنوب إنَّمَا هو الحكم الظاهري للشريعة السماوية ولا علاقة له بحقيقة براءة أو كفر النفس.. وقد جاء موسى عليه السلام ليبحث عن هذا العلم الخاص فلا يمكن أن يناقض غايته فيحكم على النفس أنّها بريئة لمجرّد أنَّه دون سن التكليف.

رابعاً: إنّ (لفظ) غلام لا يدلّ على الطفولة، علماً أن اللفظ ورد مقترناً في الموضعين مع المسيح عليه السلام ومع الكافر كما وصفه القرآن لاحقاً.

خامساً: إنَّ قتلَ الغلام لم يكن بأمرٍ إلهي.. لأنَّ المنهج يرصد الألفاظ كلّها ويلاحظ أن الإرادة الربانية تعلّقت مباشرةً ببناء الجدار فقط. أمَّا خرق السفينة فبإرادة العبد الصالح وأمَّا قتل الغلام فبإرادة (مجموعةٍ ما)، وهي مجموعةٌ لا نعرف أفرادها الآخرين. لاحظ اقتران الإرادة بالحوادث التالية:

السفينة: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩].

الغلام: ﴿فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَـٰنًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف: ٨٠].

﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ [الكهف: ٨١].

الجدار: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢].

وهذا بمفرده مبحثٌ كاملٌ يفتح أبواباً جديدةً لمتعلّقات الإرادة وعلاقتها بالقضاء والقدر، ولكنه ليس من صميم موضوعنا الآن.

وبناءً على ما ورد في النقاط الخمس السابقة فلا بدّ من الاعتقاد أن هذا اللفظ (زكيّة) يجب أن يكون مختلفاً في القراءة في كلٍّ من سورتي مريم والكهف.

واعتقدنا خلال بحثنا في المنهج أن قراءة اللفظ في سورة الكهف على أنَّه (زاكية) بدلاً من (زكيّة) تكفي للتفريق وملائمة للنظام المحكم للقرآن، لأنَّ (الزاكي) هو (المكتمل النمو النشط فيه)، وهي صفةٌ لا علاقة لها بالإيمان والكفر والهدى والضلال لأنَّها من الخصائص الجسمانية.

وعند البحث في مصادر القراءات فوجئنا بأمرٍ غريبٍ هو: إنَّ ستةٌ من القرّاء السبعة يقرأون (زاكية) بوجود الألف، وواحدٌ فقط يقرأها (زكيّة) ومع ذلك فقد ثبّتوا في المصاحف قراءة الواحد وهجروا قراءة الستة!!.

ويبدو أن السبب في ذلك هو عدم التفريق بين اللفظين وعدّهما بمعنًى واحدٍ، كما هو الحال في الكثير من القراءات.. إذ غالباً ما يقتصر التفريق على أمورٍ تافهةٍ.

فقد أصبحت العبارة القرآنية لآية الكهف في هذا المنهج مختلفة تماماً.

فبدلاً من تصوير موسى عليه السلام على ما يقوله المفسّرون على أنَّه (في غاية الغضب من أفعال العبد الصالح حتى همَّ بضربه، بل رفعه وجلَدَ به

الأرض حسب تعبير بعضهم، بدلاً من ذلك تتحوّل العبارة إلى مجرّد سؤالٍ ملحٍّ من موسى عليه السلام إلى العبد الصالح ليخبره بحقيقة هذا الغلام والسرَّ في قتله.

فقوله عليه السلام: **(لقد جئت شيئاً نُكرا)** لا يعني مُنكراً كما زعم المفسِّرون، إذ جعلوا هذه اللفظة هي الأخرى بمعنى (عملٍ قبيحٍ أو مُنكرٍ) لتؤيّد التحريف في لفظة (زاكية).

فالنُكرُ هو الأمر المجهول الذي لا نعرف حقيقته. وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى فقط. وهذه هي موارده فيه:

١ ـ ﴿فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ﴾ [هود: ٧٠].

٢ ـ ﴿قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٥].

٣ ـ ﴿فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾ [الحجر: ٦١ ـ ٦٢].

وفي الموارد الثلاثة نفس الشخوص وهم المرسلون من الملائكة. فهم منكرون عند إبراهيم ولوط عليهما السلام لعدم وجود سابق معرفة بهم.

إذن لم يكن موسى عليه السلام يقول للعبد الصالح: (قتلتَ نفساً طاهرةً وجئت أمراً قبيحاً)، ولم يكن غاضباً هامّاً بضربه، بل كان يضع تساؤلاً ملحّاً أمامه باحثاً عن إجابةٍ مقنعةٍ، إذ يقول: (قتلت نفساً ناميةً نمواً حسناً وسريعاً بغير نفسٍ وما فعلتَه هو أمرٌ نكرٌ بالنسبة لي لا أعلم حقيقته).

إنَّ المنهج اللفظي يُخرجُ هذه المحاورة بين موسى عليه السلام والعبد الصالح من كونها مجادلةً غاضبةً بينهما ومشادةً كلاميةً إلى محاورةٍ هادئةٍ بين مشتاقٍ للمعرفة وبين مالكٍ لها.

أمَّا قول اهل اللغة بالفرق بين (زكيّة) و(وزاكية)، فإنَّهم اختلفوا في

ذلك فقد قال جماعةٌ: (هما بمعنًى واحدٍ)، وقال آخرون: (الزاكية هي التي لم تذنب قط، والزكية هي التي إذا أذنبت تابت). ذكر هذا أبو عمرو فحيّاه الله على هذه التفرقة النفيسة! (التبيان: ٧/ ٧٣ وانظر التاج واللسان).

وقال الشيخ الطبرسي: من قرأ (أقتلت نفساً زاكيةً) ومعناه طاهرة من الذنوب، ومن قرأ (زكية) فمعناه بريئة من الذنوب!! (نفس المصدر أعلاه)، أي لا فرق بين قوله وقول أبي عمرو، ولا فرق بين القولين (طاهرة) و(بريئة) من حيث النتيجة. فالمبرّأُ والمطهَّرُ كلاهما يدخل الجنة.. فاقرأ وأعجب!!!.

وقد نسيَّ الجميعُ أن موسى عليه السلام لو قال ذلك بأي معنًى من المعاني التي ذكروها لكان مخالفاً لكلام الله الذي جاء بعد ذلك في صفة الغلام من أنَّه أحد الطغاة الكفرة:

﴿فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا﴾ [الكهف: ٨٠].

فقل لأبي عمرو: إذا كانت الزاكية هي التي لم تذنب قط فلماذا قتله العبد الصالح؟، وإذا كانت الزكية هي التي إذا أذنبت تابت.. فما أدرى أبا عمرواً أن الله لا يقبل توبته؟ وما أدراه أن توبته لا تكون نصوحاً؟. أما كان الأجدر به وهو يريد أن يثبت براعةً في معرفة اللغة أن ينظر في كتاب الله ليجد أن (الزكية) هي التي لا تذنب قط من خلال وصف الملائكة لعيسى عليه السلام في سياقٍ نغميٍّ في سورة مريم لا يقبل قراءتها على وزن (زاكية)؟.

ولو تركنا كلّ ذلك فعندهم سكان البوادي يقولون وما زالوا: (هذا زرعٌ زاكٍ وهذا مالٌ زاكٍ) أي حسن النمو والتكاثر.. فأين (الزاكي) من (الزكي)؟ وكيف يزعم الآخرون أنَّهما بمعنًى واحدٍ؟.

إنّ جميع الألفاظ والتفاصيل في هذه القصّة تؤيّد المعنى الذي

يذهب إليه المنهج اللفظي، وتؤيّد القراءة التي يعتمدها، وترفض القراءة (زكيّة).. وهي تفاصيل يطول بيانها. ولكنك تلاحظ بوضوحٍ كافٍ أن العبد الصالح لم يقل مرّة لموسى عليه السلام أنَّه أخلَّ بالاتّباع وأنَّه عصاه.. بل يؤكّد أن موسى عليه السلام أخلَّ بشرط الاتّباع فقط وهو (عدم السؤال)، قالها له مرّتين وفي الثالثة فارقَه. وهي آياتٌ بيّناتٌ في سورة الكهف:

﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧].

﴿فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠].

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٢].

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٥].

فاقرأها وتأمّل........

الباب الثاني

مناقشات المنهج اللفظي لقواعد النحويين وآراء المفسِّرين على ضوء النظام القرآني

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مناقشة المنهج اللفظي لنماذج من تقدير محذوفٍ في التركيب القرآني عند المفسِّرين والنحويين.

الفصل الثاني: مناقشة المنهج اللفظي لنماذج من تغيير اللفظ والترتيب خلافاً للنظام القرآني.

الفصل الثالث: مناقشة المنهج لقواعد النحويين.

الفصل الأول

مناقشة المنهج اللفظي
لنماذج من تقدير محذوفٍ
في التركيب القرآني عند المفسِّرين والنحويين

مدخلٌ أولي:

لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال وضع تطبيقات المنهج اللفظي في النحو خصوصاً، وفي اللغة والتفسير عموماً موضع التنفيذ، فهي أكبر من قدرة باحثٍ وحيدٍ..

ولكن هذا المنهج يجزم بشكلٍ مسبقٍ وقاطعٍ أن الباحثَ ـ أيَّ باحثٍ ـ يتّبع قواعده فإنّه سيكون قادراً على تشخيص أخطاء اللغويين وأصحاب المعاجم والمفسّرين والنحويين، بل وأهل العقائد أيضاً. فهذا أمرٌ هو في منتهى اليسر. وسيكون الباحث المتّبع لقواعد المنهج اللفظي قادراً على تصحيح قواعد النحو ووضع أسسٍ جديدةٍ للإعراب والبلاغة حتى لو لم يكن قد سبق له فعل ذلك من قبل.

إنَّ هذه الميزة بالطبع ليست من مميزات المنهج اللفظي، بل هي ميزة القرآن الذي يتطفّل عليه هذا المنهج.

هذا الكتاب الإلهي الذي سيرى الباحث المولع بعلوم الكيمياء

والوراثة والفلك وغيرها أنَّه أكثرُ دقَّةً وإحكاماً منها جميعاً وأوسعُ من السماوات والأرض!. وكيف لا يكون كذلك وهو (الرحمة) التي وَسِعَتْ كلَّ شيءٍ ولم يسعها شيءٌ؟!.

لقد وُضِعت القواعد النحوية والآراء التفسيرية بتعسّفٍ يدعو إلى الاستغراب إن لم يكُ يدعو للاستهجان.. وسنقدّم في هذا الفصل مناقشاتٍ لبعضٍ من هذه الآراء المتعسّفة نبيّن فيها المدى الذي قطعه الاعتباط اللغوي في صرف العقول عن تفهّم كتاب الله بالشكل الصحيح عن طريق التشويش عليها بالطرائق اللغوية التي تسمح بتمرير هذه الآراء على أنّها مراد الله.

فهذا ابن خالويه يقول في كتاب (ليس في كلام العرب) ما نصّه: (وليس في كلام العرب (بعد) بمعنى (قبل) إلاَّ في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] انتهى.

فقد ظنَّ أنَّ (الذكر) هو القرآن، وإذن فكيف يكون (الزبور) من بعد الذكر؟، فلا بدَّ أن يكون (من قبل) لأنَّه قبل القرآن.

وعليه فإنّ (بعد) هي (بعد) عند جميع الأمم، وعند جميع العرب إلاَّ عند الوحي وفي موضعٍ واحدٍ منه هي بمعنى (قبل)! فهل سمعتم أيُّها الناس في تاريخ الخلق كلّهم شرحاً لمفردةٍ لغويةٍ بهذه الطريقة العجيبة؟

وإذا كان أحدٌ قد توهّمَ أن (الذكر) هو (القرآن) أو كان هو قد (حرّف) الأمر عن قصدٍ، فقد جاء النحوي ليعطيه شهادةً على صحّة ما فعل بادّعائه أنَّ (قبلَ) هي (قبلُ) و(بعدَ) هي (بعدُ) في كلّ لغات الأمم إلاَّ في هذه الآية فإنَّ (بعدَ) هي (قبلُ)! وصارت هذه الشهادة قاعدةً يجري عليها التفسيرُ كلَّما مرَّ بالآية.

وكان الأجدر بالنحوي دون سواه أن يتوقّف هنا ويتأمّل.. فعسى أن

يكون ما قاله الناس عن معنى (الذكر) شيئاً خاطئاً.

فإنَّ (الذكر) هذا اللفظ المعرّف بألّ التعريف ورد في القرآن أكثر من مرّةٍ بما يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّه شيءٌ هو غير (القرآن). لاحظ الآيتين التاليتين:

﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [ص: ١].

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

فهل يُعقل أن يكون (والقرآن ذي القرآن)؟ وهل يُعقل أنَّ القرآن أُنزِلَ إليه ﷺ ليُبيِّنَ للناسِ القرآن؟.. فهذه دلالةٌ من أوضح الدلالات هجَرَها النحويون والمفسِّرون سويةً. والذين وجدوا حرجاً في تحويل (بعد) إلى (قبل) لم يخرجوا قط ولا فكّروا أبداً في أن يخرجوا من المفهوم الخاطئ الذي يجعل (الذكر) و(القرآن) شيئاً واحداً، فخرجت تأويلاتهم باردةً مثل برودة أعصابهم. حيث زعموا أن القرآن قبل الزبور في (اللوح المحفوظ)!!

فانظر أيَّ اطلاعٍ لديهم على الأسرار الإلهية وملفَّات الرسالات السماوية..!! ولا نعلمُ ما الذي أدراهم بتلك الأسرار، إذ كلّ ما نعلمه أن (الزبور) هو أيضاً من كلام الله:

﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

ولم يتوقّف الأمر عند أمثال ذلك من التعسّف النحوي والتفسيري، فكان القرآن هو مسرحَ مجادلاتهم النحوية وقواعدهم الإعرابية، يؤوّلون كيف شاؤوا، ويحذفون كيف شاؤوا، ويقدّرون الجملة كيف شاؤوا، ويقدّمون ما تأخّر، ويؤخّرون ما تقدّم، ويجعلون الحقيقة كنايةً، والمثلَ استعارةً، والإبهام بلاغةً، ..الخ. وكلُّ ذلك وغيرُهُ هو في الحقيقة (قواعدُ نحويةٌ) وشروحٌ بلاغيةٌ.

أمَّا القرآن نفسه فليس فيه عندهم قواعدٌ خاصةٌ، وليس له نظامٌ يَحكُمُه، فهو بالنسبة لهم مفتوحٌ دوماً ليأخذ منه الجميع ما شاؤوا سواءً كانوا من البصرة أم الكوفة أم الشام..!!

إنَّ الأمثلةَ التي ستأتيك لاحقاً هي نماذجٌ قليلةٌ من ظُلمات هذا البحر اللجيّ، وهي ذي هي في موارد ستةٍ اخترناها أدلّةً شاهدةً على مدى هذه الظلمات من خلال الادّعاء بتقدير محذوفٍ في كتاب الله.

شواهد اختلفوا فيها

المورد الأول

في مسألة (هل تجوز إضافة الشيء إلى نفسه؟)

وهنا سنناقش الشواهد على موضوع (هل يجوز إضافة الشيء إلى نفسه؟)، وهي المسألة الـ (٦١) من مسائل الخلاف في كتاب الإنصاف للأنباري. وجوهرها يكمن في السؤال التالي: (هل تجوز إضافة الاسم إلى اسم يوافقه في المعنى؟).

ومن الواضح أنَّ هذه المسألة خاصّةٌ بمشكلة المترادفات التي هي أهمّ مشكلةٍ عالجها هذا المنهج، حيث أنكر ولأوَّل مرّةٍ في التاريخ اللغوي وجودَ المترادفات أصلاً. ويكشف لك هذا المنهج فيما يلي عن بطلان موضوع هذه المسألة.

قال الأنباري: (ذهب الكوفيون إلى أنَّه يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان وذهب البصريون إلى أنَّه لا يجوز).

ويعلّق المنهج اللفظي على هذه الفقرة بالقول:

لاحظ أخي القارئ بدقَّةٍ أنَّ قضية أن يكون للمعنى أكثر من لفظٍ هي قضيةٌ مفروغٌ منها عندهم والنقاش هو حول جواز إضافة لفظ المعنى إلى لفظه الآخر!

قال: (أمَّا الكوفيون فاحتجّوا بأن قالوا: لأَنَّه قد جاء ذلك في

كتاب الله وكلام العرب كثيراً قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾، واليقين في المعنى نعتٌ للحقّ لأنَّ الأصل فيه (الحقُّ اليقين)، والنعت هو المنعوت في المعنى فأضاف المنعوت إلى النعت وهُما بمعنى واحد!. وقال تعالى: ﴿وَلَدَارُ ٱلْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾، والآخرة نعتٌ للدار والأصل فيه ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾، كما في موضع آخر، ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ فأضاف الدار إلى الآخرة. وكذلك قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾ والحَبُّ في المعنى هو الحصيد. وكذلك: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾، والجانب هو الغربي في المعنى). انتهى نقلاً عن كتاب (الإنصاف: ج٢ ـ م٦١ ـ ٤٣٦).

نقول: لقد جعلوا المنعوت هو النعت في المعنى، وهو من أغرب الغرائب في هذا النحو، إذ من المعلوم أنَّ النعت ما هو إلاَّ خاصيةٌ واحدةٌ من خصائص المنعوت، والمنعوتُ متغيّرٌ والنعتُ ثابتٌ، فلو قلت: (شجاع) أو (واسع) فهو نعت يوصف به أكثر من منعوت فكيف يكون هو المنعوت؟.

والمنعوتُ هو أيُّ شيءٍ من حي أو جماد، والنعتُ صفةٌ من الصفات المتعدِّدة للمنعوت، وإذن فالمنعوتُ واحدٌ والنعتُ متعدِّدٌ فكيف يكون هو؟.

دحض حجة بل سفسطة الكوفيين

لنلاحظ الآن تلك الموارد التي زعموا أنّها شواهد على مرادهم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾ [الواقعة: ٩٥]، حيث زعموا أنَّ الحقّ واليقين واحدٌ في المعنى، فلذلك تجوز إضافة الشيء إلى نفسه.

لقد فاتهم أنَّ الحقّ هو شيءٌ معلومٌ إذا كان معرّفاً بأل التعريف، وتجريده من أل التعريف سيجعله كلفظٍ يصدق على أي جانبٍ من

جوانب الحقّ، وسيظلّ هذا الجانب مجهولاً ما لم يعرّف: إمّا بأل التعريف أو بالإضافة، فأُضيفَ إلى اليقين المعرّف بأل التعريف والمعلوم ما بين السامع والمتكلّم.

الفرق بين الحقّ واليقين هو أنَّ الحقَّ قضيةٌ صحيحةٌ، واليقينَ هو معرفةُ تلك القضية ودرجة من درجات الاعتقاد والإيمان بها. أي أنَّ الحقَّ موضوعٌ واليقينَ هو درجةٌ من درجات معرفة الموضوع. وهو أمرٌ لا نظنُّ أنَّ طلاب المدارس يجهلونه فكيف أصبح (الحقُّ) و(اليقينُ) واحداً؟

فإضافةُ الحقِّ إلى اليقين ليس من قبيل إضافة الشيء إلى نفسه كما زعموا، بل أصبح المعنى أنَّ ظهورَ حقيقةِ ما كان يتحدّث عنه قد بلغ درجة اليقين.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَدَارُ ٱلْأَخِرَةِ خَيْرٌ﴾ [يوسف: ١٠٩]، [النحل: ٣٠]. لفظ (الدارُ) يصدق على أي دارٍ، ولفظ (الآخرة) هو صفةٌ لا تصدق على الدار وحدها، بل على أي موضوع له أولى وآخرة وبداية وغاية. و(الآخرة) المعرّفة بأل التعريف في النظام القرآني هي آخرة الوجود كله وهي مطلقة المعنى ومعلومة، وإضافة الدار إليها إنَّمَا هو لتعريف الدار. فليست الدار والآخرة شيئاً واحداً في المعنى. يدلّنا على ذلك استعمالات القرآن للفظي (الدار) و(الآخرة)، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٧]، حيث جاءت بمفردها. ومثل قوله تعالى: ﴿سَأُوْرِيكُمْ دَارَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، حيث أُضيفت لفظة (الدار) إلى لفظ آخر، والمعنيُّ بها دارَهُم الأولى لا الآخرة كما يدلّ عليه النظام. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ [القصص: ٨١]، فداره هنا هي مسكنه وما تبعه مما يدور عليه أمر حياته، وليست هي آخرته.

٣ ـ أمَّا استشهادهم بقوله تعالى: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْأَخِرَةُ خَيْرٌ﴾ [الأنعام: ٣٢]، لإفادة تقدير الآية الأولى على أسلوب الثانية، فقد عدَّه المنهج

مصيبةً جديدةً فوق المصيبة الأولى، لأنَّ هذا التركيب يتحدّث عن قضيةٍ أخرى غير تلك، وفيها من الإعجاز ما يبهر العقول ويحيّر الألباب ويكشف عن أسرارٍ من غوامض هذا النظام الصارم، ولكن شرحها يطول لذلك فإنّها ستأتي في موضعها واضحةً وظاهرةً ظهور الشمس في رائعة النهار إن شاء الله تعالى.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾ [ق: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾ [القصص: ٤١]، فالأمر فيهما كذلك، إذ الحصيد صفةٌ للحَبِّ وليس هو الحَبَّ نفسه، ولو تدبّروا القرآن لوجدوا هذه الصفة تطلق على أشياء أخرى كما سيأتيك.

وزعمهم أنَّ (الجانب) و(الغربي) واحدٌ هو أكثر غرابةً لأنَّ لفظ (جانب) سيظلّ مجهولاً ما لم يُضَف إلى جهةٍ من الجهات، فإضافته إلى جهةٍ معلومةٍ قد جعلت من هذه الجهة في عين الوقت صفةً له، وفيه إشارةٌ لطيفة ولكن ما أبعدهم عنها!.

دحض جواب البصريين

وإذا كان رأي الكوفيين بهذه الغرابة، فإنَّ ردَّ البصريين أغربُ وأعجبُ حيث قالوا على ما في نصّ الأنباري المذكور سابقاً:

(أمَّا الجواب عن كلمات الكوفيين:.. أمَّا ما احتجوا به فلا حجّة لهم فيه لأنَّه كلّه محمولٌ على حذف المضاف إليه وإقامة صفتِهِ مقامَه: أمَّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾، فالتقدير فيه «حق الأمر اليقين» وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، أي دين الملّة القيمة. وأمَّا قوله تعالى: ﴿وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾ أي «حبّ الزرع الحصيد»، ووصف الزرع بالحصيد هو التحقيق لأنَّ الحصد للزرع لا للحب). انتهى جواب البصريين.

نسأل: هل تستلزم إجابة البصريين هذا التقدير المتعسّف والتكلّف

المشين بعدما رأيت أنَّ حجة الكوفيين ما هي إلاَّ سفسطة؟.

لقد رأينا في ما سبق أنَّ (تقدير محذوفٍ) ما هو إلاَّ (تفسيرٌ بالرأي)، لأنَّ المعنى سوف يتحدّد بهذا المحذوف الوهمي. فما أدراهم أنَّ التقدير هو (دين الملّة القيمة) وليس (دين الملّة القيمة) مثلاً؟ وما أدراهم أنَّ التقدير (دار الساعة الآخرة) وليس (المِلّة الآخرة) مثلاً؟

لقد أوضحنا قبل قليل أنَّ اليقين هو درجةٌ معرفيةٌ، وأنّ إضافة قضيةٍ ما لها كـ(العلم) في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٥]، أو (الحقّ) كما في الآية موضوع البحث هو لأجل إكساب تلك القضية من حقٍّ أو علم درجةَ اليقين، فلا ضرورة لتقدير محذوفٍ من مثل (أمر) لأنَّ كلّ شأنٍ وموضوعٍ هو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء.. فكأنّهم لا يدافعون عن اللغةَ نفسها ولا عن القرآن، إنَّمَا يدافعون عن رأيهم (بعدم الجواز). ولمَّا لم يجدوا إجابةً احتالوا بأن تدّروا لفظاً بين لفظي حق ويقين هو اللفظ (أمر)، وهكذا فعلوا في بقية الموارد.

وقولهم أنَّ (حبَّ الحصيد) تقديره هو (حبّ الزرع الحصيد) أغرب من ذلك كلّه. لأنَّ الحصيد إذا أُطلِقَ على مسمًى ما فقد أخرجه هذا الإطلاق من حالته الأولى إلى حالةٍ أخرى فهو إذن شيء آخر غير المسمّى، هذا إذا سلَّمنا بأنَّ الحصيد لا يكون إلاَّ من الزرع، فكيف إذا لم يأذن لنا القرآن بهذا التسليم؟.

مثال ذلك: الماء والثلج. فالثلج حالة من حالات الماء ولو قال رجلٌ (ما هو ثمن الثلج) فهل يقدِّر أهل البصرة العبارة على أنّها: (ما هو ثمن الماء الثلج؟). فكذلك الحصيد هو حالة من حالات الزرع العديدة وليس هو الزرع ولا هو الحَبّ. فكلُّ حصيدٍ كان زرعاً وليس كلُّ زرعٍ حصيد.

لقد اختلفوا فيما يجب أنَّ يتفقوا عليه، واتّفقوا على ما لا أصل

له، وهو إضافة الشيء إلى نفسه، فقال الكوفيون بجواز الإضافة ومنعها البصريون الذين لمَّا أسقط في أيديهم قدّروا محذوفاً، لأنَّهم اتّفقوا على وجود ما يسمى بـ (الشيء ونفسه).

فاتّفاقهم على (أنَّ الحصيد هو الحَبُّ في المعنى وإن اختلفا في اللفظ) هو أساس المشكلة، وهو سبب ظهور المسألة التي لا وجود لها في لغات العالمين إلاَّ في أذهان النحويين.

فانظر أخي القارئ إلى الحصيد في القرآن لتعلم ما هو:

﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ [هود: ١٠٠]

فعلى جميع الاحتمالات الممكنة لهذه الآية فالمؤكّد أنَّ الحصيد فيها لا علاقة له بالزرع والحبّ المذكورين عندهم.

وقولهم إنَّ الحصد للزرع لا للحبّ أشنع، لأنَّهم ظنّوا أنَّ (الحصدَ) هو تلك العملية الميكانيكية لقطع أصول الزروع بالآلة، فحصروا أنفسهم في دائرة الاصطلاح الضيّق الذي لا أضيق منه إلاَّ تلك العقول في وقتٍ زعموا فيها أنَّ للمعنى سبعون مفردةٍ وللمفردة سبعين معنى. فانظر بعين النباهة إلى هذا التناقض الشنيع.

لو كان الحَصْدُ للزرع كما زعموا لَما قال يوسف عليه السلام:

﴿فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٤٧].

فالحصْدُ في هذه الآية قد أصبح للحَبِّ الذي يتوجَّب أنْ يُترَكَ في سنبله، إذ لا يمكن ترْكُ الزرع في السنبل حين الحصاد والسنبل جزءٌ من الزرع!!

ألا ترى معنا أنَّ تلك القواعد تحجِّم المفردة وتقتل اللغة وتؤدّي إلى الالتباس؟

فإن جادلوك فاسألهم لِمن يعود الضمير في (فذروه) الوارد في الآية

هذه؟ هل هو للحَبّ أم للزرع الذي لم تذكره الآية كمفعولٍ لـ (حصدتم) فإن قالوا: (يعود للزرع)، فإن الزرعَ لا يحفظ في السنبل حيث إن السنبلَ جزءٌ منه، وإن قالوا: (يعود للحَبّ)، فهو المطلوب.

إنَّ القرآن بعيدٌ عن مصطلحاتهم وبعيدٌ عن المعاني التي في أذهانهم، لأَنَّه يستعمل المعنى (الجذري)[1] للمفردة. فالحصْدُ في القرآن هو (أخذ الثمرة النهائية للاحتفاظ بها إلى حين) وهو معنى له مصاديقٌ سواء كانت زرعاً أم أمماً أم غيرهما. فإذا أهلك الله تعالى أمَّةً أخذ نفوسهم وترك آثارهم وبهذا يصبحون حصيداً، مثلما يجني الزُرّاعُ الثمار ويتركون آثار الزرع مهما كانت الوسيلة المتخذة لهذا الجني والجمع، وهذا ما في قوله تعالى بشأن الأمم الهالكة:

﴿فَمَا زَالَت تِّلْكَ دَعْوَىٰهُمْ حَتَّىٰ جَعَلْنَٰهُمْ حَصِيدًا خَٰمِدِينَ﴾ [الأنبياء: ١٥].

ومن هذا كلّه نفهم أنَّ قول يوسف عليه السلام في الشاهد الذي جاء به البصريون يبقى هو الآخر عينه بلا تقدير، وشرحه هو: (ما حصدتم (من الحَبّ) فذروه في سنبله لأَنَّه أحفظ له).

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾ [القصص: ١٠٠] فإنَّ كلّ مفردةٍ منسوبةٍ للجهات هي مكانٌ قطعاً، ولا يمكن أن تكون شيئاً آخر مثل شرقي أو جنوبي أو غربي ولو مع التسليم بالمعنى الاصطلاحي. فلو قال القائل: (ارحلوا إلى المسكن الشرقي) فلا أحد يسعه أن يزعم أنَّ التقدير هو (ارحلوا إلى «مكان» المسكن الشرقي)، لأنَّ المكانية لازمت العبارة من أولها إلى آخرها. فقوله تعالى: (وما كنت) يفهم منه الظرف المكاني والزماني سويةً، وقوله: (بجانب) فإنَّه مكان. وقوله: (الغربي) هو تحديد لجهة المكان وموقعه. فكيف إذن قدّروا الآية على أنّها (وما

---

(١) يقصد به المعنى الأصلي الذي لا يمكن أنَّ يوصف إلاَّ بعبارةٍ طويلةٍ يمكن صياغتها بطريقة الاقتران اللفظي للنصّ القرآني. المراجع

كنت بجانب المكان الغربيّ) وأنَّ لفظ (المكان) حُذِفَ لدلالة ما في الجملة عليه؟ فمن هو الذي رآه مرّةً موجوداً حتى يراه الآن موجوداً؟ وما هو معنى التقدير والحذف إذا كان هناك ما يدلّ أصلاً على المحذوف؟!!.

على هذا المنطق يصحّ بل ويحسن أن يدخلَ النحوي على موظفٍ حكومي فيقول له: (من أنت؟) فيقول له: (أحمد)، فيقول النحويّ: (فأين زيدٌ؟) فيجيبه: (لا أعرف أحداً بهذا لاسمِ هنا) فيردّ النحوي عليه قائلاً: (بلى.. أنت رجلٌ جاهلٌ بالنحو، وزيدٌ أي شخصٍ آخرٍ غيرك كان يمكن أنَّ يكون بديلاً عنك أو معك، ولكن بما أنَّ «الدائرة» لم تستغنِ عنك بعد ولم تحتج إلى رجلٍ اسمُهُ «زيدٌ» فسوف أوافق على أن اسمّيك أحمداً!!)

ويتمالك الموظف أعصابه ويسأل النحوي: (ولِمَ ذلك كلّه؟)، فيقول: (لأنَّ لي صديقاً نحويّاً يزعم أنَّه لا يجوز أنْ يتزاحم على المقعد الوظيفي الواحد رجلان، وأنا أقول بل يجوز التزاحم ويجوز أنَّ يُضاف (موظف) على رأس (موظف) في نفس المكان، فلمّا افترضتُ وجودَ زيدٍ أفحمته بهذه الحجّة الدامغة فلم يُجبْ بشيء!!)

ويظنُّ الموظف في البدء أنَّ هذا الرجل مجنونٌ وصديقه النحوي هو العاقل لكنه لا يعلم كيف أفحمه بهذه الحجة فيسأله قائلاً: (وهل ألقمته حجراً بهذه الحجّة وكيف؟).

فيقول النحوي: (نعم.. ألقمته حجرين لأَنَّه اتّفقَ معي من قبل على جواز وجود «رجلين» وهما في الحقيقة رجلٌ واحدٌ!!)

وبهذا الجواب أصبح الموظف لا يدري من منهما أكثر جنوناً من صاحبه!!

ولا تحسب أخي القارئ أنّها طرفةٌ خارج الموضوع، فقد قال

النحويون أن (للمفردة وظيفة) هي أداء المعنى. ثمَّ تساءلوا: هل يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلفا في اللفظ؟!!.

فكيف يكون اللفظ مختلفاً والشيء هو نفسه؟ فمثلهم مثل هذين الرجلين لا فرق بينهما أبداً.

ولا تحسب أنَّ هذه الآراء النحوية بعيدة عن التفسير، بل قام التفسير بها ولا يزال قائماً. فحذْفُ المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه هو عملٌ قد شُحِنت به كتب التفسير المعتمدة، وعُدَّ عندهم من الأدوات التي لا غنى للمفسّر عنها، بل حرّموا على من لا يعرف (أصول) هذه السفسطة أن يقتربَ من القرآن. فانظر مقدمات أصول التفسير كلّها، انظر مثلاً كتاب (إحياء علوم الدِّين: ج١ ص٢٩٥) وانظر تفسير (التبيان: ج ٦ ص٣١٧) لتجدها هناك.

المورد الثاني

قوله تعالى:

﴿وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ٥٩].

وهناك قراءتان أخريان هما (مُبَصَّرَة) و(مَبْصِرَةً) ـ المصدر السابق.

قالوا والتقدير: (وآتينا ثمود الناقةَ آيةً مبصرة).

وزعم المفسّر قائلاً: (إذا لم يكن التقدير كذلك فإنَّ السامع سيظنَّ أنَّ الناقة مُبصرةٌ وليست عمياء لأنَّ مبصرةً صفةٌ للآية لا للناقة) ـ نفس المصدر الأول.

نقول: هذا العذر منهم أسوأ من الفعل، ذلك لأنَّ الناقة هي الآية نفسها حيث قال تعالى:

﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣].

فالناقة هي الآية والآية هي الناقة فلماذا التقدير؟

والأنكى من ذلك ادّعائه بأن التقدير هو لكي لا يحسب السامع أنَّ الناقة مُبصرة وليست عمياء!.. كأنَّ (المبصرة) لا بدَّ أنَّ تكون نقيضاً لـ(العمياء)، بينما الإبصار شيءٌ والنظرُ شيءٌ آخر.

فالإبصارُ هو القدرة على الكشف ومركزه العقل، والعمى للقلوب ومركزه القلب، والنظر للرؤيا ومركزه العين والدماغ.

ولذلك قال في صفة الأنبياء عليهم السلام:

﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥].

وقال تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

والمُبصِر هو الكاشف، قال تعالى:

﴿وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًاۚ﴾ [يونس: ٦٧]، [النمل: ٨٦]، [غافر: ٦١].

وفي هذه الآية الأخيرة قال المفسِّرون شيئاً آخر، إذ زعموا أنَّ (مبصِراً) معناه مضيئاً.. في حين أنَّه كاشفٌ عن حقيقة الأشياء. فالناقة كاشفةٌ لحقيقتهم وقد فعلت لأنَّها فتنةٌ، والفتنةُ تكشف حقيقة الخلق، قال تعالى:

﴿إِنَّا مُرْسِلُواْ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَٱرْتَقِبْهُمْ وَٱصْطَبِرْ﴾ [القمر: ٢٧].

إذن فهي الآية وهي المبصرة فلا تقديرَ ولا حذفَ.

وفوق ذلك كلّه كانت لديهم قراءات أخرى لهذا اللفظ أحدها (مبصَّرة) بتشديد وفتح الصاد، أي (مبيَّنة) على حدّ قولهم. ومعلومٌ أنَّه لا يحدث الالتباس المزعوم وفقاً لهذه القراءة ولو على اصطلاحاتهم.

والقراءة الأخرى هي (مبصِّرة) بالتشديد والكسر، أي (موضِّحة) على ما يقولون، وهي لفظةٌ بعيدةٌ عمّا يصيب العيون من (عمى).

المورد الثالث

قوله تعالى:

﴿ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

قالوا: (ثَقُلَت بمعنى خَفيت على (أهل) السماوات والأرض. والشيء إذا خفيَّ ثَقُلَ فأبدَلَ اللفظ به وأُقيمَ مقام (على) في المقدّر المحذوف (على أهل)، ثمَّ أضمرَ الأهل ثمَّ حذفه وأقامَ المُضافَ بدلاً عنه) ـ انظر إحياء علوم الدِّين ج١ ص٢٥٩، وكذلك التفاسير المطولة.

ما شاء الله!!

أي عمليات معقّدة جداً أُجريَت فأنتجت هذا التركيب من الآية؟.. فكانت النتيجة أن (خفيت على أهل = ثَقُلت في)، وهي معادلةٌ لغويةٌ عجيبةٌ لم تنتج كيمياء النحو مثلها إلاَّ في أمّتنا!!.

وتقديراً منّا لهذا العلم الجمّ سندعو لجميع أعضاء هذا المختبر النحوي بهذا الدعاء: (جعلكم الله «خفيين على أهل» الميزان) ونحن نقصد بالطبع (ثقيلين في الميزان) حسب معادلتهم!

أترى أخي القارئ أنَّ (خفيَ) قريبٌ من (ثَقُلَ) أم هو قريبٌ من (خفَّ)؟

والشيء إذا خفيَ ثَقُلَ أم خفَّ؟ وكيف يثقُل ما يخفى؟

نحن نرى العكس.. نرى أنَّ الأمر إذا خفيَ على المرء فإنَّه لا يثقل عليه!

ومع ذلك فلا وجود لمن يخفَّ أو يَثقُل عليه أمرُ الساعة في الآية إلاَّ ما هو في أذهان النحويين والمفسِّرين. فالساعةُ ليست خافية، بل ظاهرة ولظهورها قال تعالى:

﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: ١٥].

فلماذا (يكاد يُخفي) ما هو خفي؟، بل يتوجّب أنَّ يكون الإخفاء لِمَا هو ظاهرٌ أصلاً.

وكذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [غافر: ٥٩].

لقد التبس الأمر على هذا المفسِّر لانشغاله بتحضير الآية من موادها الأولية! ونسي أنَّ الخفاء ليس في الساعة بل في موعدها. والآية تتحدّث عن الساعة نفسها لا عن موعدها. فهي لعظمتها عند الله ﴿ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وما عَظُمَ عند الله ثَقُلَ لا خفَّ. ألا تراه يقول عمَّن لا قيمة له عند الله:

﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥].

ويقول عن المؤمن:

﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [القارعة: ٦ ـ ٧].

وإذن فالساعة ثقُلت لعظمتها عند الله في السماوات والأرض، فلا تقدير ولا إضمار ولا حذف ولا إبدال ولا أي أعمالٍ أخرى، ويبقى التركيب القرآني كما هو لا يؤدّي معناه سواه. ولا تحسبهم معذورين في ذلك ولو انشغلوا، لأنَّ تكملة الآية تتحدّث عن موعدها. فمن ذا الذي يتوهّم بين الساعة وموعدها سواهم؟

﴿ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ [الأعراف: ١٨٧].

المورد الرابع

قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٨ ـ ٧٩].

زعموا وجود فعلٍ محذوفٍ بعد لفظ (حديثاً) هو (يقولون). إذن

فالآية (ما أصابك من حسنةٍ..الخ) هي من أقوال الذين لا يفقهون. فهذا المفهوم وهذا القول ليس من جملة أحكام الله، والسبب في ذلك كما زعموا هو قوله تعالى في السياق: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، حيث يحصل تناقض مع قوله (ما أصابك.. الخ).

أخي القارئ سنضع أمامك الآيتين لترى بنفسك من هم الذين لا يفقهون حديثا.

قال تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٨ ـ ٧٩].

فهؤلاء جماعةٌ من (المسلمين) إن أصابتهم حسنةٌ قالوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك أي من عند النبيﷺ جرياً على ما فعل أسلافهم: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ﴾ [الأعراف: ١٣١].

فردَّ الله عليهم قائلاً: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾، فإذا كنتم تبحثون عن العلَّة الأولى لذلك فهي الله. فالحسنة والسيئة كلاهما منه تعالى لأَنَّه واضع هذا الناموس:

﴿عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

ثمَّ عرج تعالى بعد ذلك على ذكر القاعدة العملية لتلك الإصابات، فإنَّه تعالى لا يُصيبُ بالحسنة والسيئة جزافاً، بل وفق سنّة وناموس. وهذه السُنَّة هي: (ما أصابك من حسنةٍ فمن الله بتعليمه إيّاك واتّباعك لذلك التعليم، وما أصابك من سيئة فمن نفسك لمخالفة هذا التعليم، فيعاقبك القانون الذي وضعه الله تعالى). فقوله تعالى (فما لهؤلاء) هو ردٌّ على قولهم الأول. وأمّا القول الثاني والذي هو قول لله تعالى هو قاعدة لتلك

الخطابات. وتوجّه الخطاب للنبي ﷺ في ذكر هذه السُنَّة لأسبابٍ عديدةٍ منها الردّ على مدَّعاهم، إذ السيئة تصيبه ﷺ أيضاً لو خالف التعليم، ومنها.. إن كانت هذه السُنَّة تجري عليه وهو أشرف الخلق فمن بابٍ أولى أن تجري عليهم.

فأين التناقض المزعوم بين الآيتين حتى يكون لهم أنَّ يجعلوا السُنّة الإلهية الجارية من مقول الذين لا يفقهون لا من مقوله تعالى.. ثمَّ ليقدّروا فعلاً محذوفاً لا وجود له إلاّ في أذهانهم؟ وكم من آيةٍ ربطت الحسنة والسيئة بعمل العبد في القرآن الكريم؟ وكم من حديثٍ وخطبةٍ ربطت ذلك بعمله؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا؟!.

المورد الخامس

قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٧٥].

قالوا: (أي ضعف عذاب الأحياء وضعف عذاب الموتى، فحذف العذاب وأبدلَ الأحياء بالحياة والموتى بالممات وقام المصدر مقام الموصوف) ـ انظر إحياء علوم الدِّين، نفس الموضوع.

ثمَّ قالوا: (وكلٌّ ذلك جائزٌ في فصيح اللغة)!

عمليةٌ معقّدةٌ أخرى (لإنتاج) تركيبٍ قرآني ولولا أنَّ الله هو الذي فعل ذلك لَمَا صدّقهم أحد!

من أين يأتوكَ بهذا التخريج العجيب لآيات القرآن؟

لا ندري!!

وأين هو (العذاب) في الآية؟ وكيف شاهدوا الأصل في اللوح المحفوظ وهو (محفوظٌ) أصلاً من مثل هذه المصائب؟ أم أنْ قد علموا ما في نفسه تعالى وقتَ أنَّ المسيح عليه السلام يقول: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ

﴿أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦]؟؟!.

وكيف عَلِموا أنَّه أراد ضعف عذاب الأحياء وضعف عذاب الموتى؟ وهل الأحياء والموتى يعذّبون جميعاً؟ ولماذا يُعَذَّبُ رسولُ اللهﷺ ضعف عذاب الخلق كلّهم أحياءً وأمواتاً؟ وما هي جنايته ولو على فرض أنّهم (سيتّخذونه خليلا)؟

لم يسألوا تلك الأسئلة التي تبيّن مخالفة قولهم لعقائد الدين وأصوله وللقرآن وما فيه، وظنّوا أنَّ القرون ستمضي قدُماً ولا إشكال سوى ما يُحتَمَلُ مستقبلاً من اعتراضٍ لغويٍّ يخطئ به الدهر فيظهر مخالفاً لنحوهم. ولكنّهم تكفّلوا بالخلاص من هذا الاحتمال بعبارةٍ هي من أسوأ العبارات في تاريخ اللغات تجدها مكرّرةً في كلّ شرحٍ لغويٍّ يتعلّق بالقرآن الكريم وحده وهي قولهم بعد شرح هذه العمليات من الحذف والإبدال والتقدير.. (وكلّ ذلك جائزٌ في فصيح اللغة)!!.

أمَّا كيف يوضّح المنهج اللفظي هذه الآية فإنَّه الآن عملٌ معقّدٌ جداً لأنَّه مرتبطٌ بعقيدةٍ قرآنية هي إحدى محاور القرآن الأساسية وهي قضية (إحياء الموتى). فهذه القضية صُوِّرَت بطريقةٍ تنفع الذين كفروا، والمفهوم القرآني الصحيح لها وُضِعَ تحت اصطلاحٌ عقائديٌّ خاصٌّ من قال به عَدّوه زنديقاً. فهي من الآيات التي لا ينكشف ما فيها إلاَّ بفصولٍ طويلةٍ عن عملية إحياء الموتى في النظام القرآني.

ومع هذا فلا يتركك المنهج اللفظي من غير إشارةٍ ولو واحدةٍ عن هذه الآية.

لقد وجد المنهج في موضوع الحياة والموت أنَّ الذين كفروا يموتون مرّتين ويُحييهم الله تعالى مرّتين. أمَّا المؤمنون فلا يموتون إلاَّ مرّةً واحدةً حيث قال تعالى عنهم:

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦].

في حين قال تعالى عن الكُفّار:

﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

ويستلزم ذلك أنَّ تكون للمؤمنين حياتان تفصلهما موتةٌ واحدةٌ، وأن تكون للكفّار ثلاثة أطوارٍ من الحياة يتخلّلها (موتتان) في طورين منها يعذّبون، وهو الأمر الذي يوضّح العذاب مرّتين المرتبط بسين الاستقبال في قوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٠١].

فهذه الآية (آية الإسراء) عن إذاقة النبي ضعف الحياة وضعف الممات مرتبطةٌ بهذا الأمر، وهي تشير للنبيﷺ من طرفٍ آخرٍ أنَّه لو ركن للذين كفروا فإنَّ القاعدة ستحكمه أيضاً، وكأنَّما يقول من ركن إليهم في هذا الأمر وفتنوه عمّا أوحينا إليه سيكون معهم من جهة عدد الموتات وعدد أطوار الحياة.

المورد السادس

قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢].

حيث ذكروا أنَّ هذه الآية تتضمّن إضماراً، إذ لا يجوز أنْ تُسأل القرية وإنَّما يُسألُ أهلُ القرية، فالتقدير هو: (واسأل أهلَ القرية) فحذفَ الأهل وأقام المضاف إليه مكانه.

وقد رأيتَ في موضوع المجاز أنَّ آيةً مشابهةً لها في استعمالها لهذا اللفظ هي قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾ [النحل: ١١٢].

حيث زعموا أنَّ الاستعمال فيها مجازي، وذلك لأنَّهم وجدوا صعوبةً في تقدير لفظ (أهل) فإذا عدّوهُ محذوفاً، فالتقدير يستلزم إعادة التركيب كلّه (كانوا آمنين مطمئنين يأتيهم رزقهم) بدل (كانت آمنةً مطمئنّةً يأتيها رزقها).

وهذا يعني أنَّ الاستعمال القرآني (وإن كان واحداً وبنفس الطريقة)، فإنَّهم لا بدَّ أن بضعوا كلّ استعمالٍ في الباب الذي يحسبون أنَّه سيمرّ منه من غير إشكالٍ.

لكنّ المنهج يشكل عليهم الآن ويتساءل: لماذا هناك مجازٌ وهنا إضمارٌ وحذفٌ بالرغم من وحدة الاستعمال وهو إعطاء القرية الجامدة غير العاقلة على زعمهم حيويةً وحركةً، فهي هناك آمنةٌ مطمئنّةٌ، وهنا أيضاً تُسأل، وفي كلٍّ من الموضعين كانت العلّة في المجاز والإضمار واحدة حسب ما ذكروه لكلّ واحدةٍ في موضعها من مسوغٍ في أبواب البلاغة أو النحو؟

أفتراهم تقاسموا القرآن فبعضُهُ يفسّرهُ مجازُ البلاغةِ وبعضُهُ يفسِّرُهُ حذفُ النحو، وصار من ثمَّ كلّ ما لا يدركه مجازُ البلاغةِ يدركه إضمارُ وحذفُ النحو؟

قد يكون لهم عذرٌ في هذه المسألة بالذات لأَنَّه يصعب التفريق بين (القرية) وبين (أهلِ القرية) في الاستعمال القرآني الشديد الإحكام والذي لا يمكن كشفه إلاَّ بهذا المنهج. ولكن اللوم يبقى قائماً لأَنَّهم (نحويين وبلاغيين) لم يوضّحوا لنا لماذا استعمل القرآن في مواضع أخرى المركب (أهل القرية) ولم يستعمل لفظ (القرية) بمفرده؟!.

إنَّ الأمر الذي يكشفه المنهج يطابق قاعدةً وضعها آنفاً وهي إنكاره وجود إضمارٍ أو مجازٍ أو حذفٍ في التركيب القرآني في أي موضعٍ كان.

فالقرية هي في القرآن (تجمّعٌ سكانيٌّ) وليست هي (الدور والأبنية) كما زعموا. أمَّا (أهل القرية) فهم الأفراد الذين يؤسّسون النظام الاجتماعي للقرية.

وهذا يعني أنَّ القريةَ كتجمّعٍ سكّانيٍّ يمكن أنْ تهتدي أو تكفر أو تؤمن أو تعذَّب أو تُسأل، لأنَّها كيانٌ اجتماعي له عقلٌ جماعيٌّ ونظامٌ

صالحٌ أو فاسدٌ. فالقرية في القرآن لفظٌ يطلق على المدن الكبيرة المستقلة استقلالاً سياسياً، مثل مكّة ومَدين وأنطاكية، والتي يمكن أنَّ يُطلق عليها اسم (المملكة) أو (الكيان) في استعمالاتنا المعاصرة.

وهنا يتّضحُ الإعجاز القرآني المنقطع النظير والإحكام الصارم لأواصره اللفظية عند معرفة متى استعمل لفظ (القرية) ومتى استعمل المركّب (أهل القرية).

هذا الكيان الذي هو القرية فيه كثيرٌ من المسافرين والمقيمين مؤقتاً وعابري السبيل والدارسين والتجّار الغرباء الذين لا يُعدّون من (أهل القرية). فهؤلاء جميعاً هم في (القرية) ولكنّهم ليسوا من أهلها وليسوا جزءاً من نظامها.

وعند الاستعمال فإنَّ القرآن لا يُهمل هذه الحقيقة وإنْ كانت خفيّةً فيضَعها موضعَها الصحيحَ للتمييز بين القرية وأهلها وعلى النحو الآتي:

١ ـ ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَاۚ﴾ [الأعراف: ١٠١].

فلم يقلْ من أنباء أهلها لأنَّ أنباء القرى إنَّمَا هي الإهلاك أو البأساء أو الضرّاء، أو هي العكس من ذلك: التمتّع إلى حين والإمهال ونزول البركات. وهذه جميعاً سننٌ شاملةٌ لا تمييز بين أهلها وغيرهم. ولكننا نلاحظ أنَّ الأمر هو في ما حدث لا في ما سوف يحدث! لماذا؟

لأنَّ القرى لا تهلك إلاَّ بعد إنذارٍ وتأجيلٍ مرّاتٍ عديدةً. فالغرباء يخرجون وإنْ كذّبوا وإنْ لم يخرجوا (كما يفعل أهلها) لشملهم العذاب.

ولكن لو أراد التهديد بإنزال العذاب مستقبلاً فهل يهدّد القرى؟

كلاّ.. إنَّه يهدّد أهلها فقط لأنَّ الغرباء ليسوا مسؤولين عن فساد النظام الداخلي الذي هو من صنع أهل القرى. لاحظ باقي الاستعمالات:

٢ ـ ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: ٧٥].

إذ بالرغم من أنَّ الذين يدعون في هذا النصّ ليسوا غرباء لأنَّهم من أهل مكّة أصلاً، ولكنه حكى على لسانهم بطريقةٍ جعلَهم بها خارج أهلها فلم يقل (الظالمة) لوجودهم فيها ولأنَّه أراد وصف النظام السائد.

فليست القرية (ظالمةً) كلّها، بل أهلها فقط وهم الذين لا يرغبون بالهجرة منها. فقانون (الأهل) نفسه مرنٌ بما يكفي ليكون طوع المبادئ القرآنية، وليس هو قانوناً جامداً رغم دقَّته في الاستعمال. قارن هذا الاستعمال مع ما يأتي:

٣ ـ ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ﴾ [الحج: ٤٥].

هنا حدث العكس فلم يقل (أهلها)، لأنَّ هذا حدثٌ مضى. فالهلاك شمل الجميع بمن فيهم الغرباء بعد إذ لم يخرجوا منها وبعد إنذارٍ وتأجيلٍ للعذاب مرّاتٍ عديدةً. فهؤلاء الغرباء هم جزء من القرية فالقرية كلّها ظالمة.

٤ ـ الموارد:

﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤].

﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: ٤].

﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾ [الشعراء: ٢٠٨].

﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً . . . أَهْلَكْنَٰهُمْ﴾ [محمد: ١٣].

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ [القصص: ٥٨].

﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ [الأنبياء: ١١].

﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩].

إنَّكَ تلاحظ في جميع هذه الموارد ارتباط حقيقتين: الحقيقة الأولى: إنّها قرًى هلكت فيما مضى من الزمان. والحقيقة الثانية: إنّها كانت ظالمة وأنَّها بلغت أجلَها وأُنذِرتْ بما يكفي وأُمهِلتْ المهلة اللازمة.

ففي جميع هذه الموارد استعمل (القرية) ولم يقل (أهلها) جرياً على هذا النظام.

وكذلك تلاحظ بوضوحٍ كافٍ أنَّ (القرى) هم (الناس) لا (الأبنية والمنشآت) إذ قال: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟﴾. فاستعمل صيغة الجمع للقرى والناس في ثلاثة ألفاظٍ متجاورةٍ، ممّا لا يسمح مطلقاً بتقدير محذوفٍ ولا إضمارٍ ولا مجازٍ. ولذلك لم يرفع أحدٌ عقيرته مع النحويين والبلاغيين باكتشافٍ قديم أو جديدٍ من مكتشفاتهم بشأن هذه الآية، بل صمتوا عنها وكأنَّها لم تكن معنيّة بالمجاز والحذف، إذ لا يعقل أن يقولوا تقديراً (وتلك القرى أهلكنا أهلها) وإلاَّ فأين يذهب الضمير (هم)؟ ولا يعقل أيضاً أن يقولوا (لمَّا ظلَمَ أهلها) وإلاَّ فأين يذهب (واو الجماعة)؟

٥ ـ وحين يتحدّث عن قانون الإهلاك نفسه وكيف حلّ أو يحل بهم يذكر (أهل القرية)! لماذا؟

لأنَّه يريد الربط بين قانون الإهلاك وبين فساد النظام الاجتماعي. فالنظام لا شأن للغرباء به فلا بدَّ من تمييزهم. فالإهلاك لا يحلَّ بالقرية لفساد الداخلين فيها، بل لفساد أهلها ونظامهم. لاحظ هذه الآيات:

﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾ [القصص: ٥٩].

﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [العنكبوت: ٣١].

﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣١].

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١٧].

سؤالٌ بلاغيٌّ:

في مورد العنكبوت السابق لماذا قال (إنَّ أهلها) فأعاد ذكر (أهلها)، إذ يكفي أنَّ يقول (إنّهم ظالمون) والضمير يعود إلى (أهل هذه القرية) كما هو واضح؟

الجواب:

إنَّ الحالات المتصورة والمحتملة لهذا التركيب هي:

أولاً: (إنَّهم ظالمون) كما ورد في السؤال. والمعنى أنَّهم ظالمون الآن (حال حدوث المحاورة) وهذا غير ممكن لأَنَّه لا يشير إلى المهلة فكأنَّه أخذهم بالعذاب فوراً. ومن أجل ذلك كرّر المنهج القول: إنَّ اللفظ (كان) كفعلٍ يفيد الماضي يأخذ موقعه أينما ورد في القرآن.

ثانياً: (إنّهم كانوا ظالمين) ـ من غير ذكر (أهلها): ولكن يبرز مع هذا الاحتمال سؤال جديد، إذ من هم الذين كانوا ظالمين؟. فإنَّ السائل يقول (الضمير يعود إليهم) وهذا هو المتبادر الذي جرى عليه تفسير الناس إلى اليوم. ولكن المنهج اللفظي قد ذكر أنَّ الضمائر في القرآن لا ترجع إلى ما ترجع إليه بقاعدة (التبادر)، بل لها قانونها الخاص. فالالتفات في الضمائر يحدث أكثر من مرّة وعائديتها محكومة بقواعد بالغة التعقيد حيث تشترك آياتٌ كثيرةٌ جداً لفهم عائدية الضمير في الآية الواحدة.

وعلى مصطلحات المنهج اللفظي فإنَ عائدية الضمائر تكون كالآتي:

(تدخل الضمائر في المركبات فلا يحصل التباس مطلقاً. ولكن في التراكيب المستقلّة المعنى يعاد الاسم نفسه، ولا يستبدل بالضمير لنفس السبب أي لرفع الالتباس والدقّة في أداء المعنى إلاّ إذا كان احتمال عائديته إلى غير المسمى المقصود يساوي صفراً).

وهذه الطريقة لا يستعملها، بل لا يقدر على استعمالها أي مخلوق ويمكنه في عين الوقت المحافظة على النظام الكلي للكلام ومحاسنه الأخرى.

فقوله تعالى: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ هو جملةٌ تامة المعنى، وإذا تمَّ المعنى فلا يركّب ضميراً يعود على شيء فيها ويجعله بجملةٍ أخرى تامة ولو كانت هي الجملة التي تتلوها وفي آيةٍ واحدةٍ.

أتدري لماذا؟ لأَنَّه تعالى هكذا يتكلّم.. فلو اقتطعت جزءاً من آيةٍ فإنّ هذا الجزء يبقى مستقلاً في أداء معنًى صحيحٍ وحقيقةٍ معيّنةٍ ولو كانت جزئيةً. ولا يفعل ذلك إلاَّ حينما تكون احتمالات عائدية الضمير على غير المسمى المقصود تساوي صفراً.

هناك ضميرٌ واحدٌ بين التركيبين ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ وهو الهاء في (أهلها) يعود على القرية، فلا يعوّض عن مركّب (أهل القرية) كلّه بضمير واحد مثل (هم)، وإنَّ القرآن لا يفعل مثل ذلك مطلقاً.

ومعنى ذلك كلّه أنَّ الالتباس في القرآن كاحتمالٍ لا وجود له ويساوي صفراً.

ثالثاً: (إنَّها كانت ظالمة): إذن فهذه الصورة غير ممكنة لأنَّ الضمير يرجع إلى القرية كلّها ويناقض ما ورد في صدر الآية من أنَّ الهلاك بسبب أهلها وظلمهم.

رابعاً: (إنَّ أهلها ظالمون): سيرجع على هذه الصورة نفس الاشكال على الصورة الأولى: ظالمون الآن (وما كانوا) فما أعجله في إهلاكهم.

إذن فالاحتمال الوحيد المتبقّي هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ فهو التركيب الوحيد الذي يطابق الآية نفسها والنظام القرآني عقائداً وألفاظاً بما في ذلك شبكة الألفاظ التي تدخل فيها ألفاظ القرية والظلم والهلاك وغيرها.

سؤالٌ آخر:

ذكر المنهج أنَّ الآيات التي تذكر قانون الإهلاك وعلَّته قد ذكرت (الأهل) وهذا صحيح في الموارد الاربعة المذكورة آنفاً. لكن مورد العنكبوت أشار إلى الإهلاك نفسه (إنّا مُهلكوا) وليس على صيغة (وما كان، لم يكن، وما كنّا) التي تفيد ذكر هذا الناموس. فلماذا وردت مفردة (الأهل) في هذا المورد؟

الجواب:

قالت الملائكة: (إنّا مُهلكو ـ مقدمين على إهلاكهم) فلم يهلكوا بعد، فلا بدَّ من إخراج الغرباء من اللفظ وتخصيص أهلها. ولو كان الفعل بالماضي (أهلكنا) لكان مضى من هلك منهم ولقال (القرية) وليس (أهل هذه القرية) كما ورد في الموارد التي اقترنت بالفعل الماضي.

٦ ـ وحينما يهدّد تلك الممالك بالهلاك فإنَّه يستعمل مركّب (أهل القرى) لأنَّ التهديد مرتبط بالنظام الاجتماعي الفاسد ومصدره (أهلُ القرية) لا الغرباء. فإنَّهم (أي الغرباء) يمكن أنَّ يخرجوا قبل مجيء الهلاك. وكذلك إذا أراد الترغيب وإصلاح النظام الاجتماعي فإنَّه يخاطب (أهل القرية) لا القرية كلّها لأنَّ الغرباء لا شأن لهم بهذا النظام. انظر الموارد:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦].

﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ﴾ [الأعراف: ٩٧].

﴿أَوَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٨].

الفصل الثاني

مناقشة المنهج اللفظي لنماذج
من تغيير اللفظ والترتيب خلافاً للنظام القرآني

لا يمكن إجراء فهرست لهذا التغيير لمعاني مفردات القرآن أو ترتيبها عند المفسِّرين أو النحويين، لأَنَّه قد شمل كلّ ألفاظ القرآن تقريباً، حيث أدخلوا كلاً منها تحت بابٍ من الأبواب.

والنماذج التي سنمرّ بها يصعب تصنيفها أيضاً، فأحياناً نجد ثلاثة أنواعٍ أو أكثر من التحريف في شرح التركيب القرآني الواحد.. بعضُهُ يقع تحتَ قاعدة من قواعد النحو، وبعضُهُ قَلبٌ للترتيب المتسلسل للألفاظ، وبعضُهُ بتقدير محذوف، وبعضُهُ بتغيير الألفاظ نفسها لا بالمعنى وحسب، بل بالصيغة أيضاً.

وللتأكيد على صحة ادّعاء المنهج بعدم قدرته على تصحيح هذا الكمِّ الهائلِ من التحريف، ولاعتقاده بأنَّ جميع ما مسطَّر بين أيدينا مخالفٌ لقواعده، وليقينه التامِّ من قدرته على تفنيد تلك الوجوه، وإظهار المعاني الدقيقة للنظام القرآني، فقد استعمل الطريقة العشوائية في انتخاب بعض النماذج كما في هذا الفصل الصغير. حيث سنوزّع هذه النماذج فيما يلي على عناوين ومناقشات تخصّها وتتعلّق بها.

مناقشة قاعدة (فاعل) بمعنى مفعول و(مفعول) بمعنى (فاعل):

فقد تناولنا كتابَ (ليس في كلام العرب) لابن خالويه وفتحناه لا على التعيين، فظهر الباب (١٥٨) ومنه هذا النصّ:

(ليس في كلام العرب فاعل بمعنى مفعول إلاَّ قولهم ريح سافٍ وإنَّما هو مسفي، ومثله «عيشة راضية» وإنَّما هي مرضية، و«ماء دافق» وإنَّما هو مدفوق، وسر كاتم وليل نائم وأنشد: فنام ليلي وتجلّى همي..الخ. وقد يجيء مفعول بمعنى فاعل كما في قوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ بمعنى ساتراً وقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ والتجارة لا تربح وإنَّما يربح فيها وكذلك: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾ تأويله إذا عزمتم على الأمر ومثله: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾، وإنَّما هو اشتعل الشيب في الرأس).

وأضاف الشارح: (ومنه ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ﴾، ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ قال وهو كثيرٌ في الأساليب العربية). انتهى.

وتلاحظ هنا بجلاءٍ كيف أنَّه قد حشر التراكيب القرآنية مع الأمثال والأقوال العامة وأبيات الشعر. فلو ادّعى النحوي أنَّه يؤمن أنَّ القرآن كلام الله، وأنَّه معجزٌ، فهذا لا ينفع لإثبات صحّة الدعوى بعد اعتباره عملياً مثل كلام البشر.

فالقرآن قد تحدّى بالمثلية ولم يتحدَّ بسورةٍ منه، وهذا يعني أنَّ عبارتهم المتكرّرة مثل (ومثلُ هذا كثيرٌ في استعمالات العرب) أو مثل قولهم (أنَّه نزل بلغة العرب وأساليبهم) وعشرات أخرى كالتكرار والكناية والاستعارة وضعوا لها مسوغاً من (الأساليب العربية).. إن عباراتهم هذه يراد منها تبرير هذا التحريف ووضع قواعد ثابتة لهذا التحريف تمكّنه من الاستمرار، وليس ببعيدٍ أنَّ تكون المؤامرة واسعة وعميقة إلى هذا الحدّ، بل ما هو غير معقولٍ ألاَّ تحدث مؤامرة مثل تلك تقابل القرآن بعظمته وقوّته التي حطّمت أحلام الكثيرين، وفيهم من كان بارعاً بالتحريف الأول الذي طال الكتب المنزّلة السابقة.

وإذا قيل: (فكيف يُفهم القرآن وهو مخالفٌ لأساليب العرب؟)، فيُقال: (إنَّ هذا ليس بسؤالٍ وجيهٍ ونحن نتحدّث عن منهج النظام القرآني). وإذا قيل (فكيف ذكر الله تعالى أنَّه كتابٌ عربي؟)، فيُقَال: (إنَّه ما قال أنَّه كتابٌ عربيٌّ، بل قال كتابٌ إلهيٌّ بلسانٍ عربي واللسان هو شيء غير القواعد والأساليب).

إذن فالقرآن معجزٌ لا يمكن الإتيان بمثله. وإنَّ عملية حشر تراكيبه أسوةً بأقوال المخلوقين في تلك القواعد معناه أنَّ كلام هؤلاء هو (مثله)، فماذا تعني المثلية إنْ لم تعنِ ذلك؟ بل القواعد هي فلسفة الكلام ونظمه وإعرابه فماذا يبقى من الإعجاز؟ أليست تلك الجمل والأبيات الشعرية هي ألفاظاً منتظمةً بصورةٍ معيّنةٍ وتنطبق عليها تلك القواعد أسوةً بتراكيب القرآن؟.

إنَّ المنهج اللفظي يطالب الأمَّة ـ إنْ وُجدَت أمَّةٌ تدافع عن (أختها) ـ بالإجابة على جميع الاشكالات التي يوردها اعتراضاً على تعاملها مع كتاب الله.

إذ يرى المنهج أنَّه لا فائدة من الاعتقاد أنَّ القرآن هو كلام الله تعالى من جهةٍ والتعامل معه على أنَّه يجري مجرى كلام الخلق في (قواعده وأساليبه) من جهةٍ أخرى. إذ النتيجة المتحصّلة في النهاية أنَّه مثل كلام المخلوقين.

لقد أنتج هذا التعامل إشكالات أخرى ومسلّمات عقائدية يعدُّها هذا المنهج من أركان الكفر يأتي بعضُها لاحقاً.

فلنلاحظ الآن التراكيب القرآنية التي زعموا أنَّها بالمقلوب:

١ ـ قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦].

حيث زعم أنّها صيغة فاعل بمعنى مفعول: أي ماء مدفوق.

فلماذا زعم ذلك والدافق اسم فاعلٍ يأتي كصفةٍ للفاعل مثله مثل

أيّ اسم فاعلٍ يعمل كصفة مثل (رجل تاجر) و(سيف ضارب) و(زورق غارق)؟.. فإذا كان يزعم أنَّ الماء ليست له قدرة على التدفّق بمفرده فلذلك يكون (مدفوقاً) بدلاً من (دافقٍ)، فلماذا لا يغيّر اللغة كلّها؟.. فهناك آلاف الاستعمالات من هذا النوع.. فهل يجوز أنَّ يقول (سيف مضروب) و(زورق مغرق) باعتبار أنَّ السيف والزورق لا يفعلان ذلك من تلقاء نفسيهما؟.

إنَّ المنهج يجهد نفسه للعثور على المسوغ لهذا الكلام أكثر ممّا يصرف من الجهد للردّ عليه.. فلا يجد إجابةً..!! إلاَّ الإجابة نفسها!.

أم ترى المفسّر قد ارتبط ذهنه بعملية الجُماع فظنَّ أنَّ الماء الدافق هو ماء الرجل وهو لا يتدفّق من تلقاء نفسه؟!.

فإنْ كان كذلك فالأمر هو بالعكس.. فهذا اللفظ (دافق) مطابقٌ لحالة غياب الإرادة كاملةً كما في (الاحتلام) أو جزئياً كما في (الجماع). ويكون التدفّق من فعل الماء نفسه. لكن ما أدراه أيُّ ماءٍ خُلِقَ منه الإنسان؟ إذ كلّ ماءٍ هو دافقٌ. فالنظرة العابرة للماء الطبيعي وحركته في الطبيعة، ودخوله في تراكيب الأحياء جميعاً والأرض والصخور: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ﴾ [البقرة: ٧٤]، واعتماد الكائنات الحية عليه شرباً ومصّاً وكرعاً باختلاف أنواعها، وحركته الدائبة من الأرض إلى السماء إلى الأرض والبحار، وتياراته الجارفة في الوديان وروافد الأنهار، وتفجّره من داخل الأرض.. كلّ هذا كافٍ لتبيين فعله الذاتي في التدفّق. وفي كلّ ذلك وردت آياتٌ قرآنيةٌ تصف تلك الخصائص للماء. وهو أيضاً يشكّل نسبة (٧٥٪) من تكوين جميع الخلايا للكائنات، وهو الوسط القادر على إمدادها بالحياة والبقاء، وبه قوامها وعملياتها الحيوية.. وكل ذلك يُثبتُ أنَّ للماء قوّةً ذاتيةً على التدفّق وفق ناموسٍ وضعه الله تعالى.

فما الذي جعلهم يغيّرون كلام الله؟ فأحدهم يقول عن (الشجرة إذا

أتت أكلها) أن هذا محاز، والآخر لم يقدر أنَّ يقول أنَّ (ماء دافق) مجازٌ، فيقول إنّه فاعلٌ بمعنى مفعول والدافق بمعنى المدفوق...!

أهو تفسيرٌ حقّاً أم هو رغبةٌ في التغيير؟!

٢ ـ قوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥].

حيث قال: (هو مستور بمعنى «ساتر»).

وقد أوضحنا هذا المثال سابقاً في معرض شرحنا لقواعد المنهج اللفظي كشاهدٍ على تغيير صيغة اللفظ عندهم، الأمر الذي لا يجيزه هذا المنهج. وقلنا إنَّ (الحجاب) هو لفظٌ يفيد صفة الستر فلا يكرّر الصفة نفسها فيقول (حجاباً ساتراً)، لأنَّ المعنى سيكون (حجاباً حاجباً) أو (ستاراً ساتراً).

وإنَّما أراد سبحانه وتعالى وصف الحجاب على أنَّه لا يُرى ليقطع الطريق على منكر وجوده فقال (مستوراً). فالحجاب ذاته محجوبٌ أو مستورٌ عن رؤيتهم.

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥].

فلماذا جعلوا صيغة المفعول هنا بمعنى الفاعل، بينما جعلوا في (ماءٍ دافقٍ) صيغة الفاعل بمعنى المفعول!..

نعود فنسأل: أهو حقاً تفسيرٌ وشرحٌ لمشكل القرآن (واستخراج كنوزٍ لغويةٍ) أم هو ولعٌ بقلب الأشياء وخاصةً في القرآن الكريم؟!

٣ ـ قوله تعالى: ﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١].

قال: (وهو فاعل بمعنى مفعول أي عيشة مرضية).

لقد تخيّلَ أنَّ العيشة هي اسمٌ لشيءٍ لا حقيقة له، أو هي اسمٌ منفصلٌ عن العائش أو هي اسمٌ لجمادٍ، فلا يمكن أن تكون (راضية)

لأنَّها غير عاقلة، وعليه فهي مرضية من قبل العائش.

لكن هذه المفردة تتضمّن العائش لأنَّها مرتبطة به فهي ليست كأيِّ لفظٍ آخر، مثل (بستان) يموت صاحبه ويبقى هو، لأنَّ العيشة تنتهي بالعائش، فهي اسمٌ لحياة الكائن الحي العاقل وقد اقترنت قرآنياً بالخَلْقِ ذوي العقول والشعور والتمييز. فيمكن أنَّ تقول عاش الرجل عيشةً مرضيةً وعيشةً راضيةً. والتعبير الأول معناه أنَّ العائش راضٍ عن العيشة، ولكن ليس بمقدوره عدم الاهتمام بها، لأنّك بهذا التعبير قد فصلته عنها. فعيشتُهُ صارت مقابلةً له.. وإذن فهو ينظر لها ويهتمُّ بها وإن كان راضياً بها!.

ولكن حينما تقول (عاش الرجل عيشةً راضيةً) فقد صارت العيشة هي الراضية فخرج بذلك عن الاهتمام بها خروجاً كاملاً وصارت هي المهتمة به!.

ولا توجد في الحقيقة عيشة على هذا النحو الأخير إلاَّ تلك التي يعطيها الربُّ العظيمُ لعباده الذين رضيَ عنهم.

فانظر ماذا فعل حينما قال النحوي هذا: (راضية بمعنى مرضية).. لقد جعلها (أي العيشة) نكدةً علينا هذه المرّة! ثمَّ انظر كم هو الفرق بين قول الله تعالى المبارك وبين قوله الآفن؟!.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤].

قالوا: (وإنَّما هو اشتعل الشيبُ في الرأس)!

ولقد قالوا ذلك لأنَّهم لا يدرون ما معنى (اشتعل)!

نعم.. نحن نؤكّد لك أنَّ أهل العربية لا يعرفون لغتهم، وستجد ذلك في ألوف المواضع من مفردات القرآن وفي المعاجم.

إننّا نسألكَ: (هل تشعل السراج بالنار أم تشعل النار بالسراج؟ أيُّهما أصحّ؟)

العبارة الأولى هي الصحيحة، لأنَّ النار لا تشتعل فهي نفسها شعلةٌ فهل يصحّ أنَّ تقول (أشعلُ الشعلة)؟!

إنَّمَا هم قد ظنّوا أنَّ النار تشتعل! وصحّ عندهم القول (اشتعلت النار في دار فلان)، وإنَّما هو (اشتعلت دار فلان بالنار).

وعليه فإنَّ الرأس هو الذي يشتعلُ شيباً لا العكس، والأمر كما ذكره الله تعالى لأَنَّه شبّه الشيبَ بالنار ولم يكن التشبيه للرأس.

كلُّ هذا ونحن معهم على أنَّه تشبيهٌ!

بينما هو وفق المنهج الذي نحن عليه حقيقةٌ لا تشبيهٌ لأنَّ الاشتعال على المعنى الأصلي هو (الانتشار السريع لأمرٍ ما في شيءٍ ما)، ولا يخص في إطلاقه النار وحدها بناءً على الأصل اللغوي الذي يفصل بين الدلالة والإطلاق بما سبق وأوضحناه في مباحث نظرية اللغة الموحدة الجزء الثاني.

ولذلك كانت الضرورة تقتضي ذكر المفغول دوماً فنقول: (اشتعلت دار فلانٍ ناراً أو بالنار) لأنَّها ممكن أنَّ تشتعل بأيِّ شيءٍ آخرٍ له القدرة على الانتشار والسريان في كلّ الأجزاء بحيث تتغير الصورة المنظورة كما لو (اشتعلت بالفتنة) أو غير ذلك.

٥ ـ قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ﴾ [القصص: ١٢].

قالوا: (هو من باب إقامة المفعول بدل الفاعل).

ومعنى ذلك أنَّ أصل العبارة هو: وحرَّمناه على المراضع.

إنَّ هذا القول لم يكن تعسّفاً بغير ما سببٍ وحسب، وإنَّما هو فوق ذلك جرأةٌ على الله تعالى ورسوله واعتداءٌ سافرٌ على موسى عليه السلام.

ذلك لأَنَّه حينما حُرِّمَت عليه المراضع فإن موسى عليه السلام يكون هو الذي استلم أمر التحريم وعمل به فلم يقبل على مرضعةٍ ما لأنَّها محرّمةٌ

عليه. ومعلومٌ أنَّ المرضعات من آل فرعون كافراتٌ فيُخشى أنَّ يُصيبه من داء الرضاعِ ما يصيب المولود من النسب، ولأجل ذلك ولأهمّية الرضاع حرَّم الشرعُ من الرضاع ما يحرَّم من النسب.

إنّ غاية العبارة التفسيرية هي إظهار طهارة نساء آل فرعون، وأنَّه تعالى قد حرَّم عليهن موسىعليه السلام وما يتبع ذلك من إساءةٍ لهذا النبي الكريم وقلبٍ لمعنى الآية رأساً على عقبٍ!.

ويبقى السؤال نفسه الذي نردّده: (ما هيٍ غاياتهم من قلب التركيب الذي نزل به الوحي؟)

وقد يقال: (إنهم قالوا ذلك لأَنَّه من غير المعقول أنْ يحرِّم الله تعالى شيئاً على الرضيع، إذ هو دون سنّ التكليف ولا يفهم شيئاً!).

الواقع.. إنَّ الذي يقول ذلك هو الذي لا يفهم شيئاً!.

لأَنَّه إنْ كان موسىعليه السلام شبيهاً بالمسيحعليه السلام، فقد قال المسيحعليه السلام وهو في القماط:

﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠].

وإنْ كان شبيهاً بيحيىعليه السلام فقد قال الله تعالى فيه:

﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢].

لكنه تعالى لم يترك الأمرَ غامضاً.. فهو في معرض تذكير موسىعليه السلام بنعمه عليه قد شرح له قصة هذه النِعَم كما لو كان يتذكّرها بالتفصيل:

﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩].

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [مريم: ٣٩].

﴿إِذْ تَمْشِيٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُۥ﴾ [طه: ٤٠].

﴿فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٤٠].

وهذه المرّة الخطابات كلّها موجّهة لموسى عليه السلام والتقدير فيها على رأي المفسّرين هو (واذكر إذ...) فهو إذن يذكر ذلك ويُدركه.

ولو حاولنا تجنّب ذلك كلّه فإنَّ تحريم المراضع عليه ليس محنةً لا مخرج لها حتى لو كان لا يدرك شيئاً، شأنه شأن أي طفلٍ يتعلّق بأمّه ويرفض الرضاع من سواها بأمرٍ نسمّيه أحياناً (الغريزة)!.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأحقاف: ٢٠].

قالوا: (وهو مقلوبٌ إذ الأصل فيه: ويوم تُعرَضُ النارُ على الذين كفروا).

ولا ندري ما هو السبب الحقيقي لمثل هذا التقدير.. ولكن لعلّهم ظنّوا أنَّ الذي تعرض عليه الأشياء لا بدَّ أنَّ يكون عاقلاً مدركاً، والنار ليست كذلك، فيكون الصحيح أنَّ النار هي التي تعرض على الذين كفروا..!.

نقول: فعلاً أنْ قد أصبح الأمر بالمقلوب! فقد جعلوا الذين لا يعقلون وهم الذين كفروا عقلاء، والنار التي هي خلقٌ ناطقٌ وعاقلٌ من خلق الله حسب القرآن الكريم.. جعلوها غير عاقلة!.

فأمّا لا عقلانية الذين كفروا فهي أوضح من أنْ نأتيَ بشاهدٍ لها، إذ تعدّدت الموارد القرآنية فيها، بل إنَّ هؤلاء قد اعترفوا بحسب هذا المورد حينما قالوا:

﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك ١٠ ـ ١١].

وأمّا عقلانية النار: فأيُّ شيءٍ أعقل من هذا الكائن الذي يضع الناس في مواضعهم الصحيحة، ويضع الشخص المناسب في المكان

المناسب وبحسب الطبقات سوى الذين أمَّرهم عليها؟.

وهي مخلوقٌ متكلّمٌ وعارفٌ.. وحينما تُسأَلُ تجيبُ:

﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠]

﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩].

وكانت مخاطبتها بشأن إبراهيم تحديداً لأنَّها عاقلةٌ وتميّز إبراهيم من غيره.

٧ ـ **قوله تعالى:** ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ﴾ [محمد: ٢١].

قالوا: (وإنَّما هو: فإذا عزمتم أنتم على الأمر)!

وما أدراهم أنَّ المُضمر هو (أنتم)، ولِمَ لا يكونُ (أنت)؟، إذ الأولى بالعزم على الأمر هو النبيﷺ لقوله تعالى في موضعٍ آخرٍ:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

نعم.. إنَّه مُضمَرٌ لا وجود له إلاَّ في أذهانهم، لأنَّ الأمرَ يعزمُ والمرءُ يعزمُ سواء بسواء. ذلك أنَّ المرءَ يعزم في الشيء الذي منه عدَّة خيارات ممكنة، فيعزم على أنَّ يأتي أحدها. ولكن إذا عزم الأمرُ فلا خيارات ممكنة، بل هو خيارٌ واحدٌ وهو الخيار الذي يرضي الله تعالى. فلا خيارَ لآدمَ سوى الوفاء بالعهد، لكنه نسي هذا العهد فقال تعالى:

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥].

والمرء لا يُمسكُ بجميع أطراف الأمر، فأحياناً يعزمُ الأمرُ فلا خيارَ له سوى ذلك الخيار، وفيه ما فيه من التبكيت والتوبيخ لهم.

فأينَ يذهبُ التوبيخُ إذا كانوا هم العازمين (على الأمر) كما زعموا بعد أن قال تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ [محمد: ٢١].

فعلى تقدير ابن خالويه: (إذا عزمتم على الأمر ـ ولكم خياراتكم ـ ولهم خياراتهم) فلماذا إذن يوبّخهم على خياراتهم؟

ولم يردْ في القرآن كلّه التركيب المقدّر (عَزمَ على الأمر)، لأنَّ العزمَ نفسه (أمرٌ)، فيكون هذا التركيب ركيكاً وخاطئاً جداً. ولذلك قال:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

بمعنى: وشاورهم في الأمر الذي فيه خيارات، إذ لا مشاورة فيما ليس فيه اختيار آخر، فإذا عزمت أنت فتوكّل على الله ولم يقلْ (فإذا عزمتَ على الأمر).

لقد ظنّوا كما في المسائل السابقة أنَّ الأمر غير عاقل ولا يمكن أنْ يعزم.. بينما الفعل (عَزَمَ) هو وصفٌ للحركة التي تنتج من مجموع خياراتٍ وظروفٍ بحيث يكون الاختيار الصحيح واحداً فقط. وما تلك إلاَّ إرادات (عقلاء). فالأمر يرجع ليكون خيارات العقلاء وليس هناك إضمارٌ ولا تقديرٌ لمفرداتٍ غائبةٍ أو محذوفةٍ!.

مناقشة نماذج من تفسير المفردة بغيرها عند المفسِّرين:

لقد ذكرنا مشكلة تفسير المفردة بغيرها في مقدمات هذه المباحث، ونسوق فيما يلي مجموعةً أخرى من النماذج السريعة للاطلاع والتنبيه لا غير، لأنَّ هذا الأسلوب (أسلوب تفسير المفردة بغيره) قد شمل معظم مفردات القرآن تقريباً.

وقد قيل إنَّ أكثر الأخطاء رسوخاً هي في ما تسالم عليه الناس وعدّوه من الصحاح التي لا جدال فيها، فهذا التنبيه ضروري من هذه الجهة.

المفسِّرون المعاصرون حاولوا إرجاع المفردة إلى المادة اللغوية. لكنهم لم يخرجوا من دائرة المرادفات، كما أنَّهم لم يخرجوا من جملة القواعد الموضوعة. ولذلك تراهم يقولون: (إنَّ هذه المادة وردت تارةً بمعنى كذا وتارةً بمعنى كذا).

إنَّ المنهج اللفظي يرى أنَّ للمفردة معنًى واحداً في الأصل، وأنَّ الاستعمال القرآني قد جرى على هذا الأصل الذي هو أعمُّ من أيِّ معنًى متعارفٍ عليه، وأبعد غوراً في الدلالة على المعنى المقصود. ولذلك فإنّه كمنهجٍ نابعٍ من هذا الاستعمال الشريف لا يمكن له أنَّ يجيز شرح المفردة (أي مفردةٍ) إلاَّ بجملةٍ تامّةٍ محكمةٍ كتعريفٍ أوليٍّ لها، وهو مع ذلك لا يصل إلى المعنى التام الأصلي الذي استعمله القرآن وعناه.

ولكنه بهذه الوسيلة التي تستشرف المعاني الأصلية للمفردات والتامة للعبارات سيكشف الحقائق الأقرب ويصحّح العقائد ويستدل بها على السبيل. فمثل الألفاظ في هذا المنهج كمثل الألوان التي يتألف منها الطيف الشمسي إذا عددتها فهي سبعةٌ. ولكنّك تستطيع أنَّ تجعل من هذه الألوان السبعة ملايين بل مليارات من الألوان المغايرة الأخرى، وذلك بخلطها بنسبٍ متفاوتةٍ. فالتغيير الحاصل ليس سببه أنَّ اللون الأحمر ليس بأحمرٍ فهو تارَةً يأتي مصفرّاً وتارَةً مخضرّاً.. إنَّمَا سببه التفاوت في نِسَبِ المزج بين الألوان السبعة الأصلية.

فكذلك الأمر بالنسبة للمفردات، إذ لها معاني أصلية ثابتة، غير أنّها من خلال التركيب والترتيب المعيّنين تعطي ناتجاً مختلفاً للجملة. وتتعدّد النواتج بتعدّد التركيب والترتيب، وإنَّ اللفظ في هذه التراكيب لم يتغيّر قط وإنّما تغيّر موضعه (الترتيب) وما أحاط به من ألفاظ (التركيب).

ويأمل المنهج أن يرى على القارئ أثراً من تصوّر ما يريد قوله من خلال ما مرّ من أمثلةٍ سابقةٍ وما سيأتي منها. ولذلك فهو يلتمس من القارئ الكريم التأمّل والتدقيق والإعادة لبعض المواضيع ليتعرّف على جلية الأمر.

وفيما يلي نماذج من تفسير المفردة بغيرها مع التحليل:

الآية الأولى: **قوله تعالى:** ﴿وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [الأحزاب: ٧].

قالوا: (أي وأخذنا منهم عهداً وثيقاً مؤكّداً). (انظر مواهب الرحمن).

المنهج: هذا خلطٌ بين العهد والميثاق لأنَّهما مختلفان. وكلاهما ورد في القرآن، ولكلٍّ منهما قواعد وقوانين. وللعهدِ صورٌ مختلفةٌ، فإنْ كان المقصود (عهد الله) فهو لا يُأخذ من أحدٍ، بل يُعهدُ به لأحدٍ، ولا يُعهدُ به لظالمٍ بخلاف الميثاق. والعهدُ (يُتَّخذُ) بينما الميثاقُ (يُؤخذُ).

الآية الثانية: **قوله تعالى:** ﴿ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ [الطارق: ٣].

قال الشيخ: (والنجم في قوله «والنجم الثاقب» يريد الثريَّا فقط) التبيان: ٦/ ٣٦٨.

لكنه عند شرح السورة قال: (النجمُ هو الكوكب والطارق هو المضيء المنير)

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١]، قال: القرآن إذا نزل به جبرائيل عليه السلام.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]، قال: (النجمُ النبات ممّا لا يقوم على ساقٍ كالبطيخ والقَرْع...الخ.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦]، قال: (فالكواكب هي النجوم كالبدر والسماء بها زينة)، قال النابغة:

فإنَّكَ شمسٌ والملوكُ كواكبٌ   إذا طلعت لم يبق منهنّ كوكب

وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، قال: (فالنجمُ هو الكوكب ويجوز أنَّ يريد به النجوم فأخبر بالواحد عن الجميع).

«انتهى ما ورد في التبيان»

المنهج: لقد قام المفسِّر بشرح النجم بالكوكب، والكواكب بالنجوم، واعتبر الجمع والمفرد واحداً، وتعدّدت معاني (النجم) مع ثبات معنى الكواكب.

إنّ المنهج اللفظي يرى أنَّ (النجم) المعرّف بأل التعريف هو نجمٌ معهودٌ بين السامع والمتكلّم لا يتعدد أفراداً ولا معنًى، وهو مختلفٌ عن الكوكب. ويرى أيضاً أنَّ المفرد مختلفٌ عن الجمع وأنَّ الاستشهاد بالشعر ما هو إلاَّ مقارنةٌ لكلام المخلوق مع كلام الخالق[1].

الآية الثالثة: **قوله تعالى:** ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥].

قال الشيخ: (قيل يوم القيامة يُفعلُ فيه من الأمور ما لو فُعِلَ في الدّنيا كان مقداره ألف سنة. وقال قومٌ: المعنى أنَّه من شدّته وهوله كأنّه ألفُ سنةٍ)

وفي قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤].

---

(١) هل ترى أيّها القارئ الكريم أن الأمر هو مجرّد مقارنة وحسب؟!.. إنّ الأمر لأبعد وأغرب.. ذلك لأن الاستشهاد بكلام المخلوق في معرض التعامل مع كتاب الله ما هو في الواقع إلاَّ قياسٌ يقاس به القرآن استناداً إلى غيره.. فقد أصبح القرآن الكريم بهذا العمل مساقاً يمضي به من يريد حيث يريد بدلاً من أن يسترشد به إلى ما يريده الله.. نقول كلمتنا هذه التي يؤكّد عليها دوماً السيد النيلي (نوّر الله ضريحه) في مقابلة كلّ بيتِ شعرٍ وكل قولٍ أو عبارةٍ تأتي في ثنايا التفاسير من غير ما يقوله أهل القرآن ﷺ. ووجه الغرابة هنا يكمن في أنّ هذا العمل هو في النهاية تكبّرٌ وطغيانٌ بل وازدراءٌ بكلام الخالق العظيم الذي لا موقف أمامه إلاَّ موقف التسليم المجرّد الذي يعني من بين ما يعني التوقّف حين لا مخرج لفهم، ولا يعني التوغّل على أملٍ واهمٍ بقنص المراد.. إنّما القوم على ورعهم لا يشعرون!! سامحهم الله تعالى. المراجع

قال: (المعنى أنّه من شدّته وهوله كأنّه خمسين ألفَ سنة. وقال مجاهد: فهو لِمَا بين السماء الدّنيا والأرض في الصعود والنزول ألف سنة خمسمائة صعوداً وخمسمائةٍ نزولاً). (انظر التبيان: ١٠/ ١١٥) ـ ومعظم التفاسير).

المنهج: هنا بعض الملاحظات:

١ ـ قاموا بالتشبيه من حيث لا يوجد تشبيهٌ فقالوا (كأنّه من هوله كذا وكذا).

٢ ـ اختلاف نفس اليوم طولاً على رأيهم لأَنَّه عندهم يوم القيامة في كلّ من الآيتين.

٣ ـ لم يُفرّقوا بين عروج الأمر في الآية الأولى وعروج الملائكة في الآية الثانية.

٤ ـ عموا أنَّ العروج صعودٌ أو صعودٌ ونزولٌ مع غياب هذا التقسيم في الآيتين.

٥ ـ شبَّهوا الأمر بقول القائل: (ما يومنا هذا إلاَّ كشهرٍ) وأنشدوا فيه أشعاراً من معلّقةِ امرئ القيس: فيا لك من ليلٍ كأنَّ نجومه...الخ. (انظر المصدر السابق).

٦ ـ لا يوجد ما هو أوضح من قوله تعالى (مقدارُهُ) وقوله (ممّا تعُدُّون) للدلالة على حقيقة هذا الزمن. ومع ذلك زعموا أنَّه ليس كذلك، بل لهوله كأنَّه كذلك! فاقرأ واعجب.

الآية الرابعة: **قوله تعالى:** ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٍ سُوٓءًا﴾ [الرعد: ١١].

قال الشيخ: (هلاكاً) التبيان: ٦/ ١٢٨.

المنهج: الهلاك هو غير السوء. ولكلٍّ منهما موضعه في القرآن.

الآية الخامسة: **قوله تعالى:** ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنًا لِّكُلِّ شَيۡءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

قال الشيخ: (لكلِّ أمرٍ مشكلٍ). وقال: (والعموم في قوله « كلّ شيء» معناه من أمور الدِّين) التبيان: ٦/ ٤١٧.

المنهج: إذا جمعنا التحديد الأول والثاني صار معنى (كلّ شيء) هو: الأمر المشكل من أمور الدِّين.

ويرى المنهج أنَّ (كلّ شيء) هو كلّ شيء فعلاً وليس الأمر المُشكَل من أمور الدِّين. وأنَّ معنى (كلّ شيء) في هذه الآية هو بنفس معنى (كلّ شيء) في قوله تعالى:

﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢].

فالاقتران اللفظي يُظهرُ أن كلّ شيءٍ أحصاه في (إمام)، والكتابُ إمامٌ لقوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [الأحقاف: ١٢]، فكلُّ شيءٍ أحصاه في كتابٍ مبين. ثمَّ (حلف)[1] به فقال:

﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [الدخان: ١ ـ ٢].

الآية السادسة: **قوله تعالى:** ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: ٤].

قال الشيخ: (أخبر الله تعالى أنَّه لم يُهلِكَ أهلُ قريةٍ فيما مضى... الخ)

المنهج: جعل الهالكين هم (أهل القرية) وحدهم، إذ لم يفرّق بين القرية وأهل القرية. وقد أوضحنا الفرق سابقاً وذكرنا قاعدة مجيء القرية عند الهلاك وقاعدة هلاك الجميع.

الآية السابعة: **قوله تعالى:** ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢].

---

(١) في الطبعة الأولى كان اللفظ هو (أقسم)، وطبعاً فهذا مخالفٌ لما كان قد قرّره من أنَّ الواو للحلف لا للقسم في كتابه اللغة الموحدة.. وإن نحمل ذلك فإنّنا نحمله على السهو من قبله رحمه الله.

قال الشيخ: (معناه تراهم سكارى من الفزع وما هم بسكارى من شرب الخمور) التبيان: ٧.

المنهج: العبارة القرآنية ليست في إثبات شيء ونفيه في آنٍ واحدٍ حتى يقول هم سكارى من الفزع وما هم بسكارى من شرب الخمور، بل الآية تقول أنَّهم غير سكارى ومنظرهم فقط هو منظر السكارى. وكونهم غيرُ سكارى إنَّما هو بسبب الفزع من الزلزلة وشدّة العذاب: ﴿وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾.

لقد ارتبط ذهن المفسّر بالمعنى الاصطلاحي للسكران، إذ حَسِبَهُ شاربَ الخمر، بينما السكران لغةً هو فاقد الوعي والسيطرة مهما كان السبب. وبسبب هذا الارتباط جاء بعبارة وما هم بسكارى من شرب الخمور مع أنَّه لا ذكر لها في الآية. والمفسّر مخطىء في هذا التصّور، لأنَّ السكران هو حالة لفقد الوعي والسيطرة لا تخص شارب الخمر، وإنَّما كثُرَ استعمالها معه، والقرآن بعيدٌ عن الاصطلاحات.

وكان عليهم الانتباه إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

حيث قال أهل الذكر عليهم السلام: (هو من غلَبَ عليه النومُ وأمثاله لأنَّه لا يدري ما يقول). ولو كان المعنى شاربَ الخمر لكان يجوز ترك الصلاة لأجل شرب الخمر، أو هكذا يُفهم من الآية. وشاربُ الخمر غير داخلٍ في مضمون الآية لوجود الضمير (أنتم) الذي يعني الحالة التي أنتم عليها ـ كما لو كانت هذه الحالة قسراً ـ، بينما يكون شارب الخمر سكراناً بإرادته، فهو أصلاً غير داخلٍ في الخطاب[1].

---

(١) في هذه الفقرة يوجد اختلاف عن ما هو موجود في الطبعة الأولى، وهو تصحيحٌ من المؤلف عليها، علماً بأننا نقوم بالتصحيح استناداً إلى نسخةٍ مصححة جزئياً من قبل المؤلف وليس استناداً إلى المخطوطة الأصلية لعدم حصولنا عليها لأسباب شتى، على أمل أن يتم التصحيح النهائي على هذه المخطوطة إذا توفّرت لنا بإذن الله.

الآية الثامنة: **قوله تعالى:** ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥].

قالوا: (البعث هو النشور. وإن كنتم في ريبٍ أي في شكٍّ. خلقناكم من ترابٍ أي خلقنا آدم لأنَّه أصلُكم وأنتم ذرّيته) ـ أغلب التفاسير.

المنهج: لقد فسّروا البعث بالنشور، وعند ورود النشور فيُفسّر بالبعث. غير أنَّ البعث والنشور مختلفان، يعلم اختلافهما ملقّنو الموتى ولولا ذلك لما خاطبوهم: (وإنَّ البعث حقٌّ والنشور حقٌّ... الخ). ويأتيك بيان الاختلاف في بحث المهدويّة.

وفسّروا الريب بالشكّ وهما مختلفان أيضاً. إذ هناك مواضع للشكّ الحسن يسوء فيها الريب.

وقالوا في (خلقناكم): خلقنا آدم مع غياب ذكره. في حين أنَّ الخطاب للناس جميعاً (يا أيها الناس)، والخطاب في الخلق للمجموع أيضاً (خلقناكم من تراب)، لأنَّ خلق كلّ واحد من ترابٍ هو حقيقة. فهذا البدن من النطفة إلى النزع الأخير إنَّمَا مصدرُهُ الغذاء وهو من تراب الأرض. وقد نسوا هذه الحقيقة وعجبوا من الخلق من ترابٍ فنسبوه لآدمَ عليه السلام وحده (وهم ذرّيته)، فكأنَّ الذرّية ليست من ترابٍ.

كلّ ذلك والآية واضحةٌ لأنَّها تتحدّث عن سلسلة التخليق للأجنّة في الأرحام والخطاب فيها للمجموع مستمرٌ للنهاية:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ﴾ [الحج: ٥].

الآية التاسعة: **قوله تعالى:** ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

قال الشيخ: (اختلفوا في من نزلت هذه الآية: قال عكرمة نزلت في عمّار وأبي جهل. وقال الزجاج: نزلت في النبي وأبي جهلٍ. وقال الضحّاك: نزلت في عُمر. وقال الباقون: في كلّ مؤمنٍ وكافرٍ. قالوا: والميّت هو الكافر لأَنَّه وصفهم «أمواتٌ غيرُ أحياء».

والمعنى: من كان ميتاً بالكفر فصار حيّاً بالإسلام بعد الكفر كالمصرِّ على كفره)!! ـ التبيان: ٤/٢٥٩.

المنهج: يقول المنهج:

١ ـ فسّروا الموتَ بالكفرِ فقالوا (من كان ميتاً فأحييناه)، وزعموا أنّها نزلت في النبيﷺ. فكأنّهم قالوا: (كان كافراً وأحياه بالإسلام). وهذا اعتداءٌ على مقامهﷺ لأَنَّهﷺ ما كان كافراً، بل كان نوراً متقلباً في الساجدين فلا حول ولا قوّة إلاَّ بالله.

٢ ـ نسوا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦].

وهي قاعدةٌ تفيد بوضوحٍ أنَّ الكافر لا يكون مؤمناً قط.

نعم.. لم يحسنوا الربط بين هذه الآية (آية الأنعام) وآية (أمواتٌ غير أحياء) فخلطوا الحابل بالنابل.

٣ ـ حينما قالوا نَزلت في عُمر لم يأتوا بالشخص الآخر الذي يقابله.

٤ ـ القاعدة الآنفة الذكر تُهدّم جميع ما قالوه بشأن الآية وفي من نزلت.

٥ ـ التبس عليهم آخرُ الآية مع أولها:

﴿يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾

إذ حسبوا أنَّ ورود لفظ (الكافرين) في آخرها دالاً على معنى الميِّت في أوّلها، بينما الكُفّارُ هم مصدر (الظُّلُمات) والميِّتُ هو الضّالُ وليس الكافرُ. وشرح ذلك يطول ولكننا فتحنا الباب لمعرفته وإزالة كلّ تناقضٍ يلاقيك.

الآية العاشرة: **قوله تعالى:** ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤].

اختلفوا في معنى (مفصّلاً) على أقوالٍ:

قيل: أي بما يُفصلُ بين الصادق والكاذب من أمور الدّين.

وقيل: فصّل فيه الحلال من الحرام والكفر من الإيمان والهدى من الضلال.

(قاله الحسن ـ التفاسير المطولة)

وقيل: يبيّن المعاني بما ينفي التخليط المعمّي للمعنى. ذكره الطوسي ـ التبيان: الأنعام: ١١٤.

المنهج: لقد أوضح القرآن في أي شيءٍ مفصَّلٌ (بالفتح) ولأيِّ شيءٍ مفصِّل (بالكسر):

أ ـ ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩].

ب ـ ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ ـ وقد ورد هذا التركيب خمس مرّاتٍ في القرآن الكريم.

ج ـ ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [يونس: ٣٧].

د ـ ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يوسف: ١١].

هـ - ﴿تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

و - ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢].

إذن فهو تفصيلٌ لنفسِهِ أولاً، وبالتالي تفصيلُ كلّ شيء ثانياً، فعَلامَ اختلفوا؟

إذا كنتَ تدري فنحن لا ندري!

نعم إنّها مسلّماتٌ وأخطاءٌ مزمنةٌ لم يناقشها أحد. فويلٌ للذين يقولون في كلام الله بما شاؤوا أو يردّدون ما قيل لهم.

الفصل الثالث

مناقشة المنهج اللفظي
لقواعد النحويين

توطئة في إشكالات وضع القواعد.

إذا حاولنا دراسة تاريخ وضع قواعد النحو على ضوء المناقشات التي جرت بين النحويين، فإننا نكتشف مسألةً بالغةَ الأهمية والخطورة، لم تناقش إلى الآن.

إذ من المعلوم أنَّ لكلٍّ علمٍ أصوله وقواعده، سواء كانت خاطئةً أم صحيحةً أم خليطاً من هذا وذاكَ. فالعلم الوحيد الذي يفتقر إلى أصول العلم هو علمُ النحو.

فكأنَّ العلمَ وأصولَه قد توحّدا في هذا الفرع من الدراسات، وأصبحت المناقشات التي كان يجب أنَّ تتمخَّض عن وضع أصولٍ لعلم النحو.. أصبحت هي علمُ النحو، وشيئاً فشيئاً ترسّخت في الأذهان وجرت بها الألسن والأقلام. فكانت تلك القواعد شيئاً يجوز الخروج عليه ولو لم ينزّل به سلطانٌ أو كان مناقضاً بعضه لبعض.

وهناك أمرٌ آخرٌ كان نتيجةً لذلك هو: إنَّ النحاة وضعوا قواعدهم على أساس التراكيب اللغوية كشواهد على تلك القواعد. وهذا بخلاف

فكرة الوضع.. وإلاّ فما أدراهم وأدرانا أنَّ الشواهد تلك مطابقةٌ لما أراده الواضع كائناً من كان ولو كان هو التاريخ نفسه.

وأما الذين يؤمنون بأنَّ الله هو خالق الأشياء وواضع الأسماء فإيمانهم بالنحو أشدّ تناقضاً مع إيمانهم بتلك الحقيقة، إذ في الحالتين لا يمكن الجمع بين وضعٍ متأصِّلٍ للمفردات، وبين قواعد مبنيةٍ على شواهدَ متأخرةٍ في الزمان.

وفوق ذلك كلّه فإنَّ الجمع بين القرآن وكلام الإنسان واعتبار الاثنين شواهد تصلح لوضع القواعد، هو في الحقيقة جمعٌ للمتناقضَين إلاّ إذا ظنَّ الجامعُ بعدم الفرق بين الاثنين.

وإذن فالنتيجة المتحصّلة من ذلك كلّه هي في أحد اثنين: أمَّا خطأ الشواهد العامة، أو حصول تناقضٍ في القرآن يأباه العقل والإيمان.

وهناك أمرٌ ثالثٌ: فإنَّ الطريقة التي يفهم بها النحوي معنى التركيب، هي التي تضع له قاعدة يدافع عنها، ويضطرّه ذلك بالطبع إلى تأويلاتٍ تعسّفيةٍ للتراكيب التي يسوقها آخرون غيرُهُ للدلالة على بطلان قاعدته. ويفعل المقابلُ نفس الشيء، وقد يبقى الأمر غير محسومٍ للنهاية.

هذه القضية كانت ولا زالت تحملُ خطورةً جسيمةً على اللغة عامةً والقرآن خاصةً. وكان النقض في القواعد وأتباعها يجري على قدمٍ وساقٍ، في صورة أخذٍ وردٍّ بين الشواهد العامة، وشواهد القرآن من جهةٍ، وبين تلك الشواهد نفسها في كلٍّ منهما من جهةٍ أخرى. فما يُثبتُهُ الشعرُ ينقضُهُ القرآن، وما ينقضُهُ بيتٌ شعريٌّ يُثبتُهُ بيتٌ شعريٌّ آخرٌ، بل روايةٌ أخرى لنفس البيت.. وهكذا فلم يثبت شيءٌ من تلك القواعد.. والسبب العام لذلك هو في افتقار النحو كموضوعٍ لعلمٍ من علوم اللغة إلى أصول العلم الحقيقي.

وقد وجدنا كما سيأتي في نماذج مستلّةٍ من مؤلفات القوم، أنَّ أكثر القواعد وُضعت على أساس الشواهد العامة، ثمَّ طبِّقت على القرآن (بالقوّة القاهرة) تقديراً وحذفاً ونقلاً لجُمَلِهِ الكاملةِ، وبتقديمٍ وتأخيرٍ لألفاظِهِ، وبإزالةِ ألفاظٍ ووضعِ أخرى مكانها، لأجل أنَّ تطابقَ (العبارةُ المقدّرةُ) أخيراً القواعدَ الموضوعةَ.

وكلُّ هذه التقديرات مبنيةٌ أساساً على ما يفهمه النحويُّ من معنى. فالمعنى هذا هو الذي يحدّد القاعدة. بينما كانت الغاية من القواعد هي ضبط الكلام وتفسيره بعد معرفة إعرابه. وإنّك لترى بوضوحٍ أنَّ هذا العمل مغايرٌ للغاية من وضع القواعد، إذ يجب أن نفهم المعاني التامة للجُمل بعد معرفة إعرابها.

وقد تسأل: كيف نضع القواعد إذن؟

والجواب: إذا وَضَعتَ القواعدَ على أساس الشواهد فكأنَّكَ لم تفعل شيئاً!، إذ هل تضبط القواعد على الكلام أم تضبط الكلام على القواعد؟

يقول النحوي: (نضبط القواعد أولاً على الكلام الصحيح.. ثمَّ نضبط بقية الكلام).

ونردُّ عليه: (وما أدراك ما هو الكلام الصحيح وأنت بغير قواعد؟!)

وهنا إشكالٌ حقيقيٌّ.. بيدَ أنَّه لم يُناقش قط ولا خَطَرَ على بالِ أحدٍ، ذلك لأنَّهم اعتقدوا أنَّ الغاية من وضع القواعد هي ضبط الكلام مستقبلاً خشية فساد الألسن، فما قالته العربُ صحيحاً أو خاطئاً بالنسبة للوضع فلا شأن لنا به، بل شأننا أن نضبط هذا الكلام وَحسب لِمَا يُستَقبَلُ من الزمان.

غير أنَّ في هذا الاعتقاد إشكالٌ آخر: فما أدراهم أنَّ الكلام سوف

يفسد إذا لم توضع قواعد؟ فإنَّ كلامهم (أي كلام العرب) سيكون فاسداً إذا قيسَ بكلام من سبقهم بألفي عامٍ لأَنَّه من المؤكد لا يجري على قواعد أولئك!.

وفوق ذلك فإنَّ التجربة أثبتت فشل القواعد في منع تغيير القواعد! فاللغة العامية مخالفةٌ الآن لفصيح اللغة، ولها قواعدُ لو شاء المرء أنَّ يضعها في صيغٍ خاصّةٍ فإنها ستكون مخالفةً لقواعدُ الفُصحى. إذن.. فاللغة وقواعدها تتغيّر رغم أنف الجميع!.

والحقُّ أنَّه لا فائدةَ من وضع أي قواعدٍ في أي لغةٍ إلاَّ في حالةٍ واحدةٍ هي توفّر (الكلام الصحيح) قبل القواعد. وهو الكلام المقطوع بصحّته من غير قواعد. فمثل هذا الكلام يحملُ قواعدَه في ذاته وداخل تراكيبه، وبذلك ينفع في الحصول على (قواعد) يضبط بها بقية الكلام ليقع صحيحاً، ويشكّل بدوره عاملاً من عوامل تصحيح الكلام الآخر وتطوّره. فإنَّ الكلام الصحيح هو أهمّ علامةٍ مميّزةٍ للوعي الاجتماعي على الإطلاق، بل هو العلامة الوحيدة التي لا تُخطىء في تقدير نسبة هذا الوعي والتطوّر والرقيّ لأي جماعةٍ.

لكنَّنا نلاحظ أنَّ كثرة القواعد العربية وتشعّبَها أدَّى إلى حدوث انفصالٍ بين الأمة ولغتها الفصحى، ولم يؤدِّ إلى فهم القرآن ليتمسّك به الناس، بل أدَّى هذا التشعّب إلى العكس من ذلك.. أدَّى إلى حدوث هوّةٍ سحيقةٍ بينهم وبينه، حتى أصبح فهم القرآن وتفسيره من أعوص الأشياء عند المختصّين بهذه القواعد فضلاً عن الدارسين فضلاً عن العامة.

ما كانت فائدة تلك القواعد إذن؟

الحقُّ.. لا شيء سوى أنْ يختار المرءُ بين شيئين: أنْ يموت ولا يعلم شيئاً من القرآن، أو أنْ يدرس القواعد ويموت قبل أنْ يدرس القرآن!.

إنَّ الاشكالات المارة أعلاه لا حلَّ لها إلاَّ عند الإجابة على السؤال التالي:

(ما هو الكلام المقطوع بصحّته والذي يحملُ قواعدَه في ذاته؟).

وإذا كان الجواب هو (كلام الله) فإنَّنا أمام أمرين يجبْ أنْ يُنفَّذا فوراً:

الأمر الأول: إرساء قواعد من القرآن.

الأمر الثاني: التوقّف عن القواعد التي هي من خارج القرآن.

ومن يدري فلعلّ القواعد التي من القرآن لا تحتاج إلى ألف بيتٍ من الشعر لنظمها، وألف مجلّدٍ لشرحها، ولعلّها أن تكون منظّمةً في عشر آياتٍ، أو موجودةً في سورةٍ من خمس آياتٍ؟!

وإذا كان كلام الله يحمل في ذاته قواعده النحوية، فإنَّ إثبات ذلك هو أيسر الأشياء منطقياً وعملياً. فمنطقياً يكون الأمر واضحاً لأنَّ كلام الله مثل خلق الله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣].

فليس هو بيتُ شعرٍ يستشهد به أهل البصرة ويرويه أهل الكوفة بروايةٍ أخرى، لتنشب المعركة بين الطرفين كلٌّ يقول للآخر (دَلَّستَ في الرواية)!

وليس هو من مثل (المسألة الزنبورية) يستشهد بها أهل الكوفة، فيردُّ عليهم أهل البصرة (انْ لا حجّة لكم بذلك لأنَّ أكياس الرشاوى التي أنفقها الكسائي والبرمكي لِحَكَمِ المسألة هذه خرجت من الباب الآخر). (الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة الزنبورية).

فكلام الله هو الذي وصف نفسه بالقول: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

وهل بعد الإحكام والتفصيل من الحكيم الخبير شكٌّ في وضع

قواعد صحيحة وهو الذي يقول ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]؟، فهل في ذلك اللسان المبين سوى الحقِّ واليقين؟ وهو تعالى الذي يقول: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وإن كان تعالى قد صدق في ما يقول، وهو الحقّ، فلا نظنُّ أنَّ أحداً يزعم أنَّ النابغة وامرىء القيس والشنفرى ليسوا من الجنّ ولا من الإنس! ولذلك فإنَّ كلامهم ليس حجّةً لوضع قواعد أصحّ من تلك التي توضع من القرآن.

وقد يُقال: إنَّ القرآن لم يستوعب جميع أنواع الجُمل والصياغات والتراكيب، فهناك الكثير من أنواع التراكيب الصحيحة لم تَرِدْ في القرآن.

والجواب هو في إيضاح شيئين:

الأول: الخطأ في هذا الاعتراض هو في قوله (تراكيب صحيحة). فإذا كان يحكم عليها مسبقاً أنّها تراكيب صحيحة، فما حاجته إلى القواعد؟ لأَنَّه لا يعلم أنها صحيحة إلاَّ ولديه قواعد. وإذا أراد المعترض إزالة لفظ (صحيحة) من اعتراضه فسيسقط الاعتراض لأنَّنا سنقول: (هذه التراكيب التي تذكرها كلّها خاطئة) فلا يقدر أن يردّنا.

الثاني: إنَّ القرآن قد ذكر أمراً أكّدته السُنَّةُ فيما بعد بروايات صحيحة، وهو أنَّه كتابٌ غريبٌ في القوم الذين نزل بلسانهم، وجاء هذا الأمر في سياق شكايةٍ جرت على لسان النبيﷺ إذ قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠].

ولا نريد إطالة النقاش مع من سيقول: (إنّكَ تتنكّر للأمّة التي ألّفت وَصنَّفت في علوم القرآن ما لا يمكن إحصاءه)، ويحاول تأويل الآية أنّها في قومهﷺ من المشركين الذين عاصروه.. لأنّنا سنجيبه ببساطةٍ شديدةٍ: (إنَّ الله تعالى قال في القرآن ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام

٣٨]، والنبي قال فيه أيضاً «**وفيه خبرُ ما قبلكم وخبرُ ما بعدكم وحُكمُ ما بينكم فصلٌ ليس بالهزل**»، فنطالبك بذكر أخبار الأولين والآخرين بالتفصيل المملّ، وتجيبنا عن كلّ شيءٍ نسألك إيّاه، ونريد أنَّ يكون ذلك من القرآن تحديداً) .

فيسقط بذلك الزعم القائل بكثرة منافع هذا (التراث)، ذلك لأَنَّه تراثٌ غنيٌّ بالاختلاف وضياع الحقائق لا غير. وكثرة هذا التراث لا تغيّر من صورته الكئيبة عند أفراد الأمة، إذ ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾ [المائدة: ١٠٠].

وعلى ذلك يسقط الاعتراض الأول وهو ادّعاء المعترض أنَّ هناك قواعد لا شاهد لها من القرآن، وأنَّه لم يستوعب جميع القواعد، لأنَّ ما يسبق هذا القول هو أنَّ المعترض لم يستوعب القرآن ليعلم ذلك.

على أنَّ هناك حقيقة واضحة هي أنَّ النحاة ما وضعوا قاعدةً إلاّ وجاؤوا لها بشاهدٍ من القرآن.. فإنْ وجدوا أنَّ ما في القرآن لا يخضع للقاعدة، وضعوا له قاعدة تخصّه. وقد وجد المنهج اللفظي أكثر من عشرين قاعدةً خاصةً بالقرآن وحده.

لكن لا تحسب أخي القارئ أنَّ تلك القواعد الخاصة بالقرآن صحيحةٌ! فإنها وُضِعت استثناءً من القواعد الأصلية الموضوعة على شواهد لغوية وشعرية عامة. فالخطأ فيها مركّبٌ من جهتين: من جهةٍ أولى أنّها خاطئة بنفسها، ومن جهة أخرى أنّها وُضعت استثناءً لقاعدةٍ مخطوءة.

إنَّ ضخامة هذا التراث وقوّته إنَّمَا هي لارتباطه بأقدس شيء وهو القرآن. وقد حلّ هذا التراث الضخم محلَّ القرآن بالتدريج، وأصبح النحو مع جملة التراث سدّاً منيعاً يحولُ بين الناس وبين القرآن لا يمكنهم عبوره! وأصبحت الهواجس الداخلية للكثير من شباب الأمة (وهو ما أفصح عنه بعضهم جهاراً بعد اطلاعه على الخطوط العريضة

لهذا المنهج) تفضّل العافية والسلامة على اقتحام هذا الحاجز المنيع، والذي لا يعني عبوره شيئاً جديداً. فالإشكالات والتساؤلات والتناقضات هي نفسها يشعر بها الفقيه المجتهد الذي نيف على السبعين والشاب المثقّف ابن الثلاثين على حدٍّ سواءٍ. والفارق أنَّ الشابّ يصرّحُ أحياناً ويُفصح ويسأل، والشيخ يحاول الإجابة على البعض ويكتم ويصبر على البعض الآخر.

إن خروج شباب الأمة إلى ميادين (الحداثة) والفكر الغربي الجديد ليس هو تمرّداً عليها وعلى تراثها ولا هو تحدّياً للقرآن وخروجاً عليه ولا هو استكباراً على الفقهاء والمجتهدين.. وإنَّما كان هو هرباً من المجهول بحثاً عن المعلوم، وفراراً من الصعب الغامض، ورغبةً في السهل الواضح، وخلاصاً ممّا يرونه غير نافعٍ إلى ما يرونه نافعاً.. ولم يبق شيء عندهم يربطهم بهذا التراث الضخم سوى اللغة نفسها التي تحدّوا فيها علماء الأمة وأساطين نحوِها، واستخدموها (بنيويّاً) تارةً، و(تفكيكياً) تارةً أخرى، ووضعوا شعرهم حُراً ونثراً لم يتمرّدوا فيه على القافية وحدها، بل وعلى كلّ ما يُشعَرُ منه أنهم اقتفوا فيه أثراً من الآثار. لقد جاءت نصوصهم كما لو كانت هي تعبيراً تمثيلياً مجسّداً لرجلٍ لم يجد طريقةً للانتقام من حبيبه الذي عذّبه طويلاً سوى القيام بتكسير تمثاله العزيز على مرأى من عينيه. فهي قصائد نُضِّدَت فيها المفردات (العزيزة) على قلب الشاعر كما يُنَضِّد الطفل قَطَعَهُ الغاليةَ بصورةٍ عشوائيةٍ ويضعها في كيس.. فلتتركّب كيف تشاء، ولتكون جملاً كما يحلو لها ذات معنى أو بلا مغزى، فقد تهرّأت عقولنا من ذلك النَّظْمُ الفلسفي والشعري والفقهي الذي صار يجسّد صنمية جديدةً في الدِّين والفلسفة والأدب.

إنَّ المنهج اللفظي إذ يكشف عن النظام الهندسي في القرآن فإنَّه سيكون بلا شكٍّ بديلاً لكلّ تنظيرٍ سوفسطائي في أي ميدانٍ من تلك الميادين، لأنَّه النظام المحكمُ الصارمُ من جهةٍ، والمفتوح إلى ما لا

نهايةٍ من جهةٍ أخرى، والأمين على الحقائق كلّها من جهةٍ ثالثةٍ. فهو نظامٌ جامعٌ غير مفرّقٍ، مهذَّبٌ لا مكثّرٍ، موضّحٌ لا معميّ، كلّ شيءٍ محتاجٌ إليه، وهو غنيّ عن كلّ شيء، وكلّ علمٍ وأدبٍ وبلاغةٍ يرجع إليه ولا يرجع هو إلى أيّ علمٍ، وكلّ لسانٍ يتحاكم إليه ولا يحكمه لسان. في كتابٍ عجيبٍ أعجبُ من السماوات والأرض وأوسع منهما فلا بدّ أنْ يرجعَ إليه الجميع، فيؤوب إليه الآبقُ، ويرجع السابقُ، ويُلازم اللاحقُ، إذ يجدُ كلٌّ منهم فيه دواءً لدائه، وسِتراً لعوراتِهِ، وردّاً لبلائِهِ، ويُسراً لعُسرِهِ، وكشفاً لكربِهِ، ونصيراً له في حربِهِ، وحجَّةً له أمامَ خصمِهِ، ونَغَماً لِسمعِهِ، وطيباً لشمّهِ، وحُكماً لقضائِهِ، وسلّماً لعليائِهِ، وإمضاءً لقضائِهِ، ومبصِّراً لِغَدِهِ وأمسِهِ، ونديماً لأنسِهِ، ومعلّلاً لعلّتِهِ، ورافعاً عند سكرتِهِ، ومشيّعاً عند جنازتِهِ، وحارساً في رمسِهِ، ومبشّراً في نشرِهِ، وقريناً له عند حشرِهِ، وشاهداً إذا اضطُرَّ للحساب، ومُدلاً على الأسباب، وقائداً إلى اللُّباب، ذلك هو الكتاب لا ريب فيه هدًى للمتّقين ولكنَّ أكثر الناس لا يعلمون.

إنَّ كتاباً هذه صفاته لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال أن يكون محكوماً بأي قواعد نحويةٍ كائناً من كان واضعها. فهل يضع الكيميائي صيغ التفاعلات ومقاديرها فتخضع له العناصر وتنفّذ هي ما يُريده هو أم أنَّه يلاحظ ما تفعلُ وكيف تتّحدُ وتتحرّرُ ويضع هو القواعد والصيغ على ضوء ما تفعلُ؟. نعم.. إنَّه يكشف عن قواعد ذاتيةٍ وداخليةٍ لعناصر المادة وهو يتوسّل إليها باختباراته لتكشف له عن أسرارها. وهل يضع عالم الوراثة هندسة الوراثة فتفعل الجينات والأحماضُ بما يُخطّطُ لها أم أنها هي صاحبة الخطط والقوانين؟ وما عليه إلاَّ أن يبحث ويكبّر كلّ يومٍ عدسة المجهر ليرى ما تفعلُ ثمَّ يصوغ قوانين هندستها.

إنَّ النظام الطبيعي منشأه هو الله تعالى، والنظام القرآني هو كلام الله وهو أكرم وأعلى درجةً من المخلوقات. ولو كان العلماء في جميع

العلوم قد فعلوا مثل ما فعل النحويون واللغويون بكلام الله، لكانوا أحمق الخلق، ولَمَا توصّلوا إلى شيءٍ من الحقّ.

ومن هنا ألقى الله بأُسَهم بينهم وجعل بنيانهم الذي بنوا ريبةً في قلوبهم، فنقض بعضُهم على بعضٍ، وكذّب بعضُهم بعضاً، بحيث لو أراد المرءُ إثبات كلّ قاعدةٍ نُقضت لانتقض النحو إلاَّ قليلاً، ولو أراد إثبات كلّ قاعدةٍ أثبتها أحدٌ لتثبّتت قواعد كثيرةٍ متناقضةٍ فيما بينها عند التطبيق العملي على الجمل والعبارات، فلم يشعروا إلاَّ أن يأتي الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم.. وما ربّك بظلاّمٍ للعبيد.

وبعدُ: فإنَّ كشف ذلك هو عملٌ مضن ومملٌّ وطويلٌ.. وما هذه إلاَّ أبوابٌ نفتحها لمن شاء أن يكون على بيّنةٍ من الأمر، وينهج هذا النهج، فيجعل كتاب الله بين يديه، ولا يجعله من وراء ظهرِه.

وفيما يلي جملةٌ من القواعد النحوية التي وضعها النحاة.. فبعضها نُقِضَ وبعضها لم يُنقضْ. وعند عرضها على النظام القرآني تنهار هي والقواعد الناقضة من أول خطوةٍ ولو من غير تفصيلٍ.

نماذج من قواعد النحويين

استهلالٌ:

قال اللبدي: (وبهذا يتبيّن لنا أنَّ للقرآن الكريم قوّة نقض أي قاعدةٍ سواء رآها جماعةٌ أو مذهبٌ أو أفرادٌ أو فردٌ واحدٌ فهو كما يثبت ينقض وفي الحالتين يكون قوله الفصل وحُكمُهُ الأخير).

اللبدي رآهم ينقضون ويثبتون فظنّهم يفعلون ذلك حقاً، وظنّهم يأتون بشواهد القرآن لإثباتٍ ونقضٍ يكونُ بهما هو الفصل والحكم الأخير. كلاَّ.. إنَّها طريقتهم في الجدل الذي لا حدود له. فالشاهد القرآني كأيِّ شاهدٍ من معلَّقة امرئ القيس أو أي شاهدٍ من شعر تأبّط شرّاً، لا فرق، والنقض والإثبات يتمُّ عندهم على صحّة المُدّعى والاتفاق على الرواية، وما القراءات السبعة والاختلاف في بعض الألفاظ إلاَّ أحد الأركان التي يُعتَمدُ عليها في النقض والإثبات. المهمُّ عند النحوي أنْ يأتي بشاهدٍ ممتازٍ، ولا يعني (الممتاز) هنا الكلام الصحيح المقطوع بصحّته، بل الشاهد الذي يحملُ الدلالة على صحّة ما يقول، وإذا عجز، ولن يعجز، فإنَّ تأليفَ بيتٍ شعريٍّ بسرعةٍ مذهلةٍ ونسبته لـ (رؤبة بن العجاج) هو أيسر من أنْ يمسح لحيته بيده. وإذا أراد نقضَ شاهدٍ قرآنيٍّ فإنَّه يفعل ذلك بكلّ لباقةٍ، إذ يقول: (ليس التقدير هكذا بل هكذا كما قال الشاعر فلان كذا وكذا). فبمثل هذه العبارة قدّر ترتيباً جديداً أو قراءةً جديدةً للنصّ القرآني تخالف تقديرات صاحبه،

وجاء بالشاهد الشعري لينقض به القرآن. وأمَّا نقض الشاهد القرآني بشاهدٍ آخر أو استعمال النصوص المتشابهة لفظاً والمختلفة قليلاً لإثبات (تقديرٍ) مخصوصٍ فحدِّث ولا حرج.

إنَّ هؤلاء الذين يبحثون عن الشهادات العالية في هذا العصر ويؤلّفون الرسائل الجامعية عن التراث النحوي والبلاغي لنيل الماجستير والدكتوراه هم مساكين حقاً.. فإنَّك من النادر أن تعثر على دراسةٍ حقيقيةٍ لهم، وكلُّ ما في الرسائل هو تصنيفٌ وتبويبٌ وترتيبٌ تاريخيٌّ لا غير، بل كثيرٌ منهم لا يرى في نفسِهِ القدرةَ على مناقشةِ أساطينِ النحو والبلاغة إذ يظنُّ أنَّه لن يقدرَ على بلوغِ مرتبتهم أو استيعاب مناقشاتهم فضلاً عن مناقشتهم أو تجاوزهم.

القاعدة الأولى

عدم جواز تقدّم الفاعل

تسبّبَ في وضع هذه القاعدة نحاة البصرة كما نصّ عليه الأنباري، وشاهدها من النصّ القرآني قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦].

التقدير: (وإن استجارك أحدٌ من المشركين استجارك) حيث يتوجّب تقديم الفعل على الفاعل.

ومع أنَّ الكوفيين نقضوا القاعدة إلاَّ أنّ لكلٍّ من المدرستين أتباعٌ استمرّ معهم تقدير التركيب القرآني بغير ما نزل به الوحي في الشروح والتفاسير. فلأجلِ الخلاص من محنة الشاهد القرآني الذي ساقه الكوفيون (قدّرَ) البصريون الفعل (استجارك) مقدّمين له على الفاعل.

ونحن نريد أن نلفتَ أنظارَ القرّاء الكرام إلى طريقة النحويين بغضّ النظر عن أي شي آخر.. فالشاهد القرآني ساقهُ الخصومُ للدلالة على تقدّم الفاعل من كتاب الله، وأصرَّ النحويون على رأيهم هذا برغم الشاهدِ، وقدّروا فعلاً سابقاً على الفاعل.. والأسئلة الهامّة هنا هي (إذا جاز التقدير في كلّ شاهدٍ على هذا النحو فهل ستبقى ثمّة قاعدة؟ وهل سيستمرّ حوارٌ نحويٌّ يفضي إلى نتيجة؟ فلأجلِ ماذا يُؤتى بالشواهدِ إذا كان يجوز تغييرها؟).

ولا تحسب أخي القارئ أنَّ البصريين وحدهم الذين يقدّرون الجملةَ بصورةٍ جديدةٍ لأجل نقضِ قاعدةٍ كوفيةٍ، بل الكوفةُ تفعلُ مثلَ ذلك لنقضِ قواعد البصريين!.

وإذا كنت تعتقد أن التقديرَ هو أولاً: (طريقٌ) من طرق معرفة صحّة احتمالٍ ما من الاحتمالات لتركيب الجملة، وثانياً: هو مجرّد فرضٍ للحوار النحوي فأنتَ غير محقٍّ في الأولى ومتوهّمٌ في الثانية. ففي الأولى مشكلةٌ، وفي الثانية مصيبةٌ.

أمّا **الأولى** فإنَّ افتراض أي تركيبٍ جديدٍ بترتيبٍ آخر غير النصّ الأصلي (مهما كان الشاهد) سيغيّر المعنى. ففي هذا الشاهد من سورة التوبة قدّم الله تعالى الفاعل لأنّه خائفُ مستجيرٌ فنبّه عليه أولاً.. ومثله المرأة الضعيفة الخائفة من نشوز بَعلها في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء: ١٢٨].

وهكذا بقية الموارد التي يتقدّم فيها الفاعل لأمرٍ يريده المتكلّم، لا تحديداً وفقَ قاعدةٍ بالجواز وعدمه.

إذن فتقدّم الفاعل ليس منوطاً بقاعدةٍ.. بل قاعدته هي فلسفة المتكلّم وغاياته. فهو يصوغ العبارة لما يشاء من أهدافٍ بما يلائم التسلسل الذي يريده هو، لا التسلسل الذي يريده المتلقي.

وأمّا **الثانية** فإنَّ هذا ليس فرضاً، لأنّه قد ثُبِّتَ لتخريج معاني الآيات القرآنية في مئات الآيات، وفي فقه القرآن، وفي أصول الدّين، والإلهيات عامةً، عدا ذلك التحطيم والدمار الشامل للأدب.

القاعدة الثانية

قاعدة مجيء الفاء للترتيب

وضعها أكثر النحاة والشاهد القرآني هو من مثل:

﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ﴾ [القصص: ١٥].

حيث إنّ القضاء عليه جاء بعد الوكز.

ونقض الفرّاء القاعدةَ بالشاهد القرآني:

﴿وَكَم مِّن قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأۡسُنَا﴾ [الأعراف: ٤].

إذ زعمَ أنّ البأس قبل الإهلاك، إذ لا يُعقلُ أن يأتي البأسُ بعدما أُهلِكوا.. وإذن فالفاء لا تفيد الترتيب.

وقد نقضَ النحاةُ قول الفرّاء بتقدير الآيةِ هكذا: (وكم من قريةٍ أردنا إهلاكها فجاءها باسنا). وذلك لإخراج الإهلاك عن كونه واقعاً إلى كونه (إرادةً) مجرّدةً. وإذن فهناك فعلٌ آخرٌ مقدَّرٌ على طريقتهم: (فجاءها بأسنا فأُهلِكت) وبهذه الطريقة يرجع الترتيب للفاء.

لقد أخرج الترتيب الجديد الفعلَ (أهلكناها) من كونه فعل ماضٍ يفيد وقوع الهلاك إلى (إرادة) لا زالت غير متحقّقة قبل مجيء البأس.

أتدري لِمَ يَحدث مثل ذلك؟ لأنَّ المعنى الاصطلاحي للفعل (هلك) هو المعنى الوحيد في أذهانهم، إذ تخيّلوا أنَّ عملَ هذا الفعل هو

القضاء على القوم بالضربة القاضية مرّةً واحدةً، في حين أنّ الإهلاك هو فعلٌ بطيء الحركة لأنّه إنهاكٌ حتى الموت، وقد استُعمِلَ في القرآن لهذا المعنى وحسب. قال تعالى عن يوسفَ عليه السلام:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلۡتُمۡ لَن يَبۡعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعۡدِهِۦ رَسُولٗاۚ﴾ [غافر: ٣٤].

وقال أخوته لأبيهم:

﴿أَوۡ تَكُونَ مِنَ ٱلۡهَٰلِكِينَ﴾ [يوسف: ٨٥].

تنبيهاً له إلى أنّ الحزن على يوسفَ عليه السلام يؤدّي إلى الهلاك. ومعلومٌ أنَّ الحزنَ لا يفعلُ ذلك إلاَّ بعد مرور زمنٍ طويلٍ. والفعل المتعدّي (أهلَكَ) يفيد توفير الأسباب المؤدّية للهلاك. فقوله تعالى **(أهلكناهم)** يعلم منه أنه سبحانه شملهم بأنواعٍ من العذاب قبل مجيء البأس، المشتق منه (البأساء) والذي يتضمّن أنواعاً أخرى من العذاب السريع. فالأول مثل (السنين) ونقص الأموال والثمرات والآيات لإتمام الحجّة عليهم ولعلّهم يتضرّعون، والثاني هو الذي يؤدّي إلى إبادتهم وقطع دابرهم وهو البأس.

فالتقدير (أردنا) الذي أضافوه من مخيلتهم خاطئٌ، والردّ عليه خاطئٌ أيضاً، والشاهد الذي ساقه الفرّاء متوهّمٌ فيه أيضاً.

وقد كان لتلك المناقشات أن تؤدّي إلى كشفٍ لأسرار القرآن ومعجزاته ونظامه لو كانت الغاية هي معرفة تلك الحقائق، بل لو كانت حقّاً لوضعِ القواعد.

القاعدة الثالثة

قاعدة مجيء (إنْ) الشرطية بمعنى (إذا)

قال الأنباري: (ذهب الكوفيون إلى أنّها تقع بمعنى «إذا»، وذهب البصريون إلى أنّها لا تقع بمعنى «إذا». فأمّا الكوفيون فاحتجّوا بأن قالوا: لأنَّ «إن» الشرطية تفيد الشكّ بخلاف «إذا» فهي في قوله تعالى:

﴿إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [آل عمران: ١٤٩].

أي إذا كنتم مؤمنين، لأنّه لا شكّ في كونهم مؤمنين، ولهذا خاطبهم في صدر الآية بالإيمان فقال: «يا أيها الذين آمنوا» وعليه شواهد أخرى كلّها قرآنية.) انتهى.. (ونقلناه بتصرّف ـ الانباري: الإنصاف: م٨٨/ ٦٣٢).

لاحظ أخي القارئ العلاقة بين تصوّرهم للمعاني ووضع القاعدة. فقد قال (إنّه لا شكَّ في كونهم مؤمنين لأنّه قال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾). وهذا الأمر مغروسٌ في أذهان كلّ الأمّة الآن علمائها وعامّتها سواءً.

وقد أوضحنا لك في الفصول الأولى عن النظام القرآني إنّ (الذين آمنوا) هو خطابٌ لكلٍّ من أسلمَ وفيهم خونةٌ ودجّالون كثيرون وعصاةٌ لله ورسوله ومتآمرون. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَنَٰجَيۡتُمۡ فَلَا تَتَنَٰجَوۡاْ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المجادلة: ٩].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

فعلى هذه القاعدة: لا شكّ في إيمانهم ولا شكَّ في خيانتهم أم لا شكَّ في إيمانهم والشكّ في كلام الله؟ لا ندري!!

فلا يمكن معرفة حقيقة الخطابات القرآنية إلاّ بسلوك هذا المنهج اللفظي. ومركّب (الفرز) الذي أشرنا إليه غائبٌ في الآيتبن السابقتين كما تعلم، فهذه المجموعة هي المجموعة الكاملة التي في بعض أفرادها من يُشكُّ في إيمانه.

على أنَّ الصراعَ المذهبي قد أخذَ حصّته هو الآخر في تقويض القواعد النحوية لخدمة هذا الصراع. وأنت تعلم أنّ هذه الأمّة كانت جاهلةٌ بأي قواعد موضوعة للحياة العامة على بساطتها فضلاً عن أن تفكّر بوضع قواعد للغة.

إنَّ وضعَ القواعدَ كان من أهدافه تحجيم دور القرآن الكريم في الكشف عن حقيقة الفئات المتآمرة، وإيقاف نشاطه عن الاتجاهات الأخرى، وتحويل حركة المجتمع الديني القرآني من الصراع ضدّ أعداء الدين إلى الصراع حول القرآن نفسه.

إنّ نسفَ هذا البناء من أصلهِ وبترِ هذه الشجرةِ الملعونةِ من فوقَ الأرض هو أفضلُ بكثيرٍ وأعظمُ تأثيراً وأسرع بتنبيهِ الأمّةِ من عقد المؤتمرات اللغوية والأدبية والعلمية والسياسية، وتأسيس الأحزاب لقيادة الأمة على الشعارات التي لم تنتج أي ثمرةٍ مع تأصّل هذا الداء الفكري والثقافي الذي يعشعش في أطهر البقاع لمراكز البحث الإسلامي.

إنَّ في المثال السابق ضربتان وُجِّهَتا للقرآن هما:

الأولى: تغيير اللفظ (إنْ) الشرطية إلى (إذا). وهذا يترتّبُ عليه تغيير

المعنى مع إلحاق مركّب (الذين آمنوا) واعتباره مساوياً للفظ (المؤمنين).

الثانية: إجراء تلك القاعدة على (خمس آياتٍ) أو أكثر.

وإذا كانت البصرة قد أجابت على القاعدة فإنّها لا تدافع عن القرآن بقدر دفاعها عن فكرة (في خلافِ الكوفةِ بركةٌ). ولذلك فلا شأن لها بالضربات الموجّهة للقرآن، معترفةً في نفس الوقت أنَّ (إنْ) الشرطية تُفيد الشك ولكنَّ العرب يستعملونها جرياً على عادتهم في ما لاشكَّ فيه، والذين آمنوا لا شكَّ في إيمانهم فخاطبهم الله تعالى على عادة خطابات العرب!!.

وهكذا أعادت البصرة الكرة إلى ملعب الكوفة موجّهةً ضربتين أخريين إلى القرآن لا إلى الكوفة:

الأولى: تأكيد مدرسةٍ ثانيةٍ على (بدعة) الكوفة رغم الخصام النحوي بينهما ممّا يعزّز النظرية القائلة بهذه البدعة، والمسندة بأحاديث نبوية ساهم في وضعها أسلافهم، منها: قول الواضع على لسان النبيﷺ: **(عزيزٌ عليمٌ، عليٌّ عظيمٌ، سواءُ ما لم تجعلوا آية عذابٍ رحمةً أو آية رحمةٍ عذاباً).**

وهي نصوصٌ لا شكَّ في أنَّها خرجت من جماعاتٍ لها اطلاعٌ واسعٌ، بل ويقينيٌّ عن صرامة النظام القرآني، وذلك في محاولاتٍ منها لوضع تأسيسٍ شرعيٍّ لهدم هذا النظام.

الثانية: هي قولهم أنَّه جرى في خطاباته على عادة العرب، وما هذا القول إلاَ للتأكيد على تساوي كلامه تعالى مع كلام العرب في قواعده وتراكيبه وأنّه لا يشذّ عن كلامهم بشيء.

من أجل ذلك فإنَّ مشكلة الإعجاز القرآني لا حلَّ لها إلى الآن. وهي المشكلة التي تتمثّل في أمرين هما:

الأمر الأول: ما هو الدليل على إعجازه إذا كان بنفس الأساليب العربية؟

الأمر الثاني: إذا سُلِّمَ بأنّه معجزٌ، فما هو التفسير لهذا الإعجاز؟

وإزاء العجز عن الإجابة عن هذه التساؤلات وُضعَت نظريةٌ مضحكةٌ مفادها أنَّ القرآن ليس بمعجزٍ على الحقيقة، وإنَّما يقوم الله تعالى (بصرف) مَنْ يُحاول أن يأتي بمثله بالقوّة القاهرة، وسُمِّيت تلك النظرية بـ (الصرفة)!. وقد نكمّل الحديث عنها وأشباهها في موضعه بإذن الله تعالى.

القاعدة الرابعة

قاعدة زيادة (من) بشروط

وضَعَها النحاةُ.. وحاول الزركشي نقضَها فذهب نقضه هباءً، في حين أيّدها الأخفش، وأمّا سيبويه فقد أسقط أحد الشروط. ثمَّ أجمعوا على أنّها تُزاد ولو بشرطٍ واحدٍ.

الشاهد القرآني: قوله تعالى:

﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾ [فاطر: ٣٣]، [الكهف: ٣١]، ـ [الحج: ٢٣]

والشاهد هنا هو (مِنْ) الأولى. ونتيجةً لذلك فقد انتشرت في جميع كتب التفسير زيادة (مِن) وفي عشرات الآيات القرآنية.

إنَّ المنهج اللفظي يُعلن أنَّ هذا الإجماع من النحاة قد حصل في واحدةٍ من أكثر القضايا المسقَّطة على القرآن ومعانيه خطأ وخطورةً. إذ أكّد المنهج أنَّ الزيادة النحوية.. إنّما مصدرها الزيادة في فهم المعنى بحيث إنَّ إزالتها من الآية لا يضرُّ بالأصل، وهنا تكمن الخطورة.

ولو رأيتَ كيفَ يتصدّى المنهج لهذه البدعة اللغوية لعلمتَ أنَّ تلك الحروف الزائدة على زعمهم هي من معجزات القرآن، وصرامة ألفاظه، وأواصر احكامه، وأنَّ إزالتها من السياق لا تخلّ بالمعنى فقط، بل

وتهدّم العقائد القرآنية فضلاً عن زوال نظامه الهندسي المحكم.

ولا يمكن للمنهج حالياً أن يستعرض جميع الآيات القرآنية التي زعموا فيها زيادة (من)، لكنّه يجيب اختصاراً على هذا الشاهد، وهو قوله تعالى:

﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾ [فاطر: ٣٣]، [الكهف: ٣١]، [الحج: ٢٣].

وشاهدهم هو (مِن) الأولى كما عرفت[1].

بينما يظهر المنهج أنَّ (مِنْ) هذه في هذا الموضع مرتبطةٌ بعشرات الآيات القرآنية، وزوالها ـ لا قدّر الله ـ كان سيجعل المنهج يموت في مهده، لأنّها آصرةٌ من أواصر الإحكام الهندسي يختلُّ بدونها نظام الآيات جميعاً.

---

(١) إلى القراء الكرام: هنا نقص مهم جداً يتعلّق بتفصيل الشاهد من وجهة نظر المنهج اللفظي وقد سقط سهواً كما صرّح المؤلف في هامش النسخة المعتمد عليها في التنضيد.. وسيتمّ تثبيت ما كتبه المؤلّف عنها حالما يتسنى لنا الاطلاع على النسخة الأصلية..

القاعدة الخامسة

قاعدة مجيء (أم) لمعنى (بل) أو (بل والهمزة)

وضع نحاة البصرة هذه القاعدة التي هي أنَّ (أم) تأتي بمعنى (بل والهمزة). ونقل الشجيري عنهم: أنَّها تأتي أبداً بمعنى (بل والهمزة).

ونقض الكوفيون القاعدة قائلين أنَّها تأتي بمعنى بل فقط.

وردَّ عليهم الأنباري في كتابه (الإنصاف) مستشهداً بقوله تعالى:

﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الطور: ٣٩].

وقال: (إذا كانت بمعنى «بل» فقط صار المعنى «بل له البنات ولكم البنون» وهو كفرٌ مَحضٌ فلا بدَّ من الهمزة).انتهى.

إنّك ترى أيّها القارئ الكريم بوضوحٍ كافٍ وإن لم تكن نحوياً قط أنَّهم غيّروا معنى هذه المفردة (أم) بصورةٍ تعسّفيةٍ إلى مفردةٍ أخرى هي (بل والهمزة)، في حين كانت المفردة (بل) قد وردت أيضاً في القرآن في موضعها الصحيح.

إنَّ المفردة (أم) تفيد الاستفهام عن الأمر الذي يقع ضمن احتمالاتٍ متعدّدةٍ، سواء كانت مستنكرةً مثل قوله تعالى:

﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الطور: ٣٢].

أو كانت هي تحقيقية مثل قوله تعالى:

﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البقرة: ١٣٣].

فجواب المثال الأول: نعم تأمرهم أحلامهم.. نعم هم قومٌ طاغون.

وجواب المثال الثاني: كلا.. ما كانوا شهداء.

وكان على النحويين أن يلاحظوا الآيات التي تضمّنت كلاً من (أم) و (بل) إذا أرادوا معرفة الفارق بينهما.

ففي قوله تعالى:

﴿أَمۡ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الطور: ٣٣].

هل تحلُّ فيه إحداهما بدل الأخرى، فيكون التقدير (بل يقولون تقوّله أم لا يؤمنون)؟ وإذن فكيف يسأل سؤالاً إنكارياً عن أمرٍ يعلمه؟ وكيف يحدث الإضراب إلى ما هو مجرّد حجّةٍ لا يمثّل حقيقةً وهو قولهم (تقوّله)؟.

لقد اختلَّ المعنى كلّه، وصار قولهم (تقوّله) حقيقة يؤمنون بها، بينما هو يريد نفي إيمانهم بالمقولة الزائفة، لأنّهم أصلاً لم يؤمنوا بوجوب الطاعة لله ولرسوله. فاستفهمَ إنكارياً عن الاحتمالات كلّها في سورة الطور، وأجاب عنها كلّها بصورٍ مختلفةٍ منها استخدام (بل). وهكذا فلا تساوي ولا تشابهَ بين هذين اللفظين (أمْ وبل) مطلقاً.

وفي قوله تعالى:

﴿أَمۡ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [الطور: ٣٦].

لا ندري ولا أحد يدري لماذا تُبدَّلُ اللفظةُ عندهم بغيرها في المعنى، حتى إذا أُسقِطَ في أيديهم قالوا (بل مع الهمزة)؟. فجاءت الهمزة المسكينة لتعاون (بل) في إعادة الاستفهام الذي أماتوه في الآيات فاختلَّ المعنى، وأصبحت الآيات تعني أنَّهم خلقوا السموات والأرض

وله البنات وله شركاء.. إلى آخر ما في القرآن.

وأصرَّ الكوفيون على أنَّها (بل) بلا همزة، وأصرَّ البصريون على أنَّها (بل) مع الهمزة!! و(أم) مندهشة غاية الاندهاش من محاولاتهم إزاحتها وقد نزل بها الوحي وهي تردّد:

﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الطور: ٣٨].

وسوفَ ترى في القاعدة التاسعة الآتية لاحقاً أنَّهم تصدّوا للمفردة (أو) فكانت هي الأخرى تأتي بمعنى (بل)، وكان شاهدهم هو قوله تعالى:

﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

فقُدِّرت على أنَّها (بل يزيدون) أو (يزيدون) ـ راجع الإنصاف للأنباري: ص٤٧٨. فها هي (بل) تحلُّ محلَّ (أو) أيضاً فسلامٌ على (بل)!

لقد قال البصريون في مسألة (أو) كلاماً حسناً للغاية ذكره الانباري في كتابه (الإنصاف) لكنَّهم ما ساروا عليه قط إلاَّ في مسألة (أو)، إذ قالوا: **(.. والأصل في كلِّ حرفٍ أن لا يدلُّ إلاَّ على ما وُضِعَ له ـ ولا يدلُّ على معنى حرفٍ آخر، فنحنُ تمسّكنا بالأصلِ، ومن تمسّك بالأصلِ استغنى عن إقامة الدليل، ومن عدل عن الأصل بقي مرتهناً بإقامة الدليل)**. (الإنصاف: مسألة ٦٧/ ٤٨١)

وليتهم إذ قالوا ذلك فَعَلَوه في جميع مسائل النحو.. إنَّما أجبرهم على هذا القول في هذا الموضع ضعفَ حجَّتهم أمام الكوفيين. وترى هذا الضعف في إجابتهم رغم وهن أدلَّة الكوفيين إذ قالوا: **(وأمَّا في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ فلا حجّة لهم فيه وذلك من وجهين: أحدهما أن (أو) للتخيير بمعنى أنَّ الرائي يقدِّرهم مائة ألف أو اكثر، والثاني بمعنى الشكّ أي أنَّ الرائي يشكُّ في العدد**

لكثرتهم فيقدّرهم مائة ألف أو أكثر فالشكُّ يرجع للرائي).

لكن..

أين هو الرائي في الآية؟.. لا وجود في الآية إلاَّ للمتكلّم وحدَهُ وهو اللهُ سبحانه وتعالى إذ يقول:

﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

نعم.. سيأتيك الردُّ على الكوفيين والبصريين في موضعه من القاعدة التاسعة من قواعد النحاة هذه.

القاعدة السادسة

قاعدة جواز حذف الواو والفاء مع معطوفيهما

وهو أمرٌ أجمع عليه النحاة ولم يُنقضْ حسبما ذُكرَ في كتاب (أثرُ القراءات في النحو/٢١٦). وشاهده من القرآن:

﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

والتقدير: (فأفطر فعدّة من أيامٍ أخر).

ويرى المنهج اللفظي أنَّ ذلك إنْ كان يحملُ خطورةً في فهم اللغة والأدب عموماً، فإنَّ خطرَه على القرآن أعظمُ.

فلو حدثَ أنّك قلتَ لابنكَ: (إذا كنتَ مريضاً فسافر في يومٍ آخرٍ)، وقد كان هو مريضاً، فسافر في نفس اليوم، وسقط مغشياً عليهٍ ونقلوه إلى مستشفى، ثمَّ بحثتَ عنه حتى مللتَ فلمّا وجدته قلت له غاضباً: (ألـمْ أنـهِكَ عن السفر إذا كنت مريضاً؟)، لكنّه ابتسم لك وأجابكَ بسرورٍ: (كلاّ يا أبتِ لـمْ تنهني عن السفر لأنَّ النحويين قد أجمعوا في مثل هذه العبارة على جواز حذف الواو أو الفاء وما تبعهما، وأنت يا أبتِ قد حذفتَ من عبارتك تقديراً!) فتقول له: (وما هو التقدير الذي حذفتُهُ يا شقي؟!)، فيقول: (التقدير هو أنَّك قلتَ لي: (إذا كنتَ مريضاً فلم تسافر فسافر في يومٍ آخر. وهذا معناه أنَّك خيّرتني وما أمرتني!)..

لو حدث هذا.. نسألك بالله ألا يغضبكَ هذا الجواب.

لكنَّنا نفترضُكَ تفهم المجادلات النحوية فقلت له: (إذا كنتَ مريضاً ولم تسافر فإنَّكَ ستسافرُ في يومٍ آخرٍ بلا نصيحةٍ منّي ولا أمرٍ، لأنَّهُ معلومٌ وسفرُكَ ضروريٌّ. إنّما أمرتُكَ ألاَّ تسافر وأنتَ مريضٌ يا أحمق! والجملةُ المحذوفة لا وجود لها إلاَّ في دماغكَ وعبارتي مفهومة: « إذا كنتَ مريضاً فسافر في يومٍ آخر» شرطٌ وجوابُهُ فعلُ أمرٍ.. فمن علَّمكَ هذا؟)، فيقول: (النحويون والمفسِّرون!!).

فكذلك صامت الأمّةُ الإسلاميةُ اختياراً وجوازاً بناءً على فتوى النحويين والمفسّرين في حال السفر والمرض!!.

وإنَّما الآيةُ أمرٌ واضحٌ بوجوب الإفطار حالَ السفر والمرض، لأنَّ الله تعالى لا يُريد صيامهم حال السفر والمرض!.

تُرى.. من هو الذي يحملُ إثمَ جميع الذين لمْ يُحتَسب صيامهم من البعثةِ إلى الآن؟.

نعم.. يوجدُ مذهبٌ إسلاميٌّ واحدٌ هو أقلُّ المذاهب الإسلامية عدداً يفطر معتنقيه حالَ السفر أو المرض بناءً على التزامهم بالخبر المؤكّد من أئمّتهم، لا على أساس إجابةٍ واضحةٍ أو نقضٍ لهذه القاعدة. وحسناً منهم أنَّهم ضربوا بالقاعدة عرض الجدار.

لقد كان تأسيس هذه القاعدة تحريفاً للآيات القرآنية لا شكَّ في ذلك. وكان النحويون لا يتورّعون عن أي استدلالٍ قرآني بطريقةٍ تعسّفيةٍ من أجل إثبات قواعدهم.

وهذا مثالٌ آخرٌ.. ففي قوله تعالى:

﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

كان التقدير: (متعمِّداً وغيرَ متعمّدٍ) (شواهد التوضيح: ١١٣)

لاحظ الزيادة التعسّفية جراء قاعدة حذف الواو والمعطوف.

ومثال آخر:

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [المائدة: ٨١].

التقدير: تقيكم الحرَّ والبردَ.. (الأشموني: ٣/١١٦ ـ إحياء علوم الدِّين).

زيادةٌ أخرى على نفس القاعدة!! فاسألهم: (لماذا لم يقولوا: والثلجَ والصقيعَ والعواصفَ؟!).

نقول: ربَّما يدافعُ أحد النحويين عن هذه القواعد قائلاً: (إنَّ قولهم «فأفطر» لا علاقة له بالتشريع، إنَّما هو بمثابة الخبر عن إفطاره لأنَّه قد لا يفطر في كلّ سفرٍ أو مرضٍ إلاَّ ما جاوز حدَّ الترخيص، وهذا يُؤخذُ من السنَّة النبويةِ. فكأنّه قال إذا كان السفرُ موجباً للإفطار فعدّةٌ من أيامٍ أُخرٍ).

ونقول: ومن قال من النحويين مثل ذلك؟ لقد دخلت الشروح كما هي في كتب التفسير والفقه، وبُنيَ عليها الحلالُ والحرامُ، وكان أكثر المفسِّرين نحويين أو بارعين في النحو. وإذا قُبِلَ هذا التخريج في هذه الآية، فماذا نفعل بالتحريف الذي لا دواءَ له في الآيات الأخرى في هذا الباب فضلاً عن جميع الأبواب والمسائل؟

والسؤال الأهم: إذا كان ذلك مفهوماً على هذا النحو، فلماذا صامَت الأمة الإسلامية جوازاً في السفر؟ ولماذا اختلفوا في هذا الأمر؟ وما هي الضرورة لهذا التقدير المحذوف إذا كان لا يُفطر إلاَّ بحدِّ ترخّصه السنَّة؟، لأنَّه سيكون كلاماً زائداً لو أعدناه إلى مكانه، ولن تكون فيه فائدة!. فكأنَّ المدافعَ لا بدَّ أن يرجع إلى ما قلناه من احكام الآية وعدم وجود مقدَّرٍ محذوفٍ فيها.

لقد بلغت الجرأة ببعض النحويين درجةَ أن يغيِّروا الآية نفسها على شاهدٍ على القاعدة. نعم.. لقد فعلوا ذلك كما في هذه الواقعة:

فلغرض إثبات أنَّ الاسم الموصول يجيء كمبتدأ قال الأخفش في قوله تعالى:

﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌۚ﴾ [النساء: ١٨].

قال: (اللام) للابتداء و(الذين) مبتدأ خبره الجملة بعده.

وردَّ عليه النحاة قائلين: إنَّ رسمَ المُصحفِ هو (ولا الذين) وليس (وللذين) وأنّها بشكل (لا).

ذكر ذلك صاحب المغني ـ (المغني: ٢/ ٥٩٥) ـ والعجيب أنَّهم لاذوا برسم المصحف مع أنَّ الآية يستحيل أن تكون كذلك. وما يدريك أن لو كان هناك مصحفٌ لا تظهر فيه ألف (لا) لاعتبروا المسألة محسومةً والقاعدةَ ثابتةً!.

الحقُّ نقولُ لكم نحن نشكُّ في إخلاصِ هؤلاء النحويين والمفسِّرين للقرآن ولا يعني شكُّنا عامتهم.

القاعدة السابعة

قاعدة مجيء كان وأخواتها تامّة

لو قلتَ: (كان زيدٌ أستاذاً) فإنَّ الجملة تشبه قولك: (جاء زيدٌ أستاذاً) حيثُ لا تجدُ فرقاً بين عمل الفعلين (كان وجاء)، فعملهما هنا يشبه عمل الفعل اللازم. ولو قلتَ: (جاء زيدٌ) فالجملةُ تامّةٌ، بينما لا تكون الجملة (كان زيدٌ) ذات معنى. وبالمقارنة مع الفعل المتعدّي يظهر نقصان جملة (كان) أكثر من ذلك.

والسبب في هذا هو أنَّ (كان) كفعلٍ لا يَصدِرُ من الفاعل نفسه، وإنَّما يُلقى عليه إلقاءً من المتكلِّم ـ بخلاف جميع الأفعال ـ وهو مثل أفعال الكينونة في اللغات الأخرى. فهذه الكينونة تحتاج لظهورها إلى (كائنٍ) و(تكوينٍ) جديدٍ لتُفهم الكينونة تامةً.

هذا السلوك دعا النحويين إلى وضع (كان وأخواتها) في حقلٍ خاصٍّ هو (الأفعال الناقصة) التي تحتاج إلى اسم، وهو الكائن وخبرٍ وهو التكوين[1]. فحلَّ الاسمُ محلَّ الفاعلِ والخَبرُ محلَّ المفعول أو المنفعل، وهو في حقيقته مثلُ الحَال.

ولكنَّ النحاة استثنوا حالاتٍ تأتي فيها (كان) تامّةً. وهو أمرٌ غريبٌ

(١) هذه الاصطلاحات في الشرح للمؤلّف.

أن تعمل المفردة بخلاف قاعدتها المنتزعة من حركة الفعل نفسه. وفي هذا الأمر حصل إجماع النحاة فلم يُخالف فيه أحدٌ أو يؤوّله أحدٌ كما قال اللبدي في كتابه (أثر القرآن والقراءات في النحو).

وإذا كان النحاة قد ولعوا ولعاً عظيماً بتقدير جُملٍ ومفرداتٍ محذوفةٍ، فإنَّهم لكي يبرهنوا على مجيء (كان) تامّةً قد أحجموا بالمرّة عن تقدير محذوفٍ، بل وتركوا التقديم والتأخير الذي يُفهم منه وجود الاسم والخبر في الجملة!.

وكانت الشواهد أبياتٌ شعريةٌ وآياتٌ قرآنيةٌ. ونحن لا نناقش الأبيات الشعرية ولو مع القدرة عليها لأنَّها خارج الموضوع أولاً، وثانياً إنَّها لا تُمثِّلُ شيئاً لبناء قواعد لغوية. نعم.. في كلام النبي أو من هو في مقامه ممّن أوتي (علمُ الكتاب) يُمكن بناء قاعدة عند ثبوت لفظه ﷺ بعينه.

أمّا الشواهد القرآنية التي ساقوها دليلاً على القاعدة فهي أربع آياتٍ هي:

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا﴾ [النساء: ٤٠].

والاسم هو الضمير (هي) و(حسنةً) خَبَرٌ، وهذا واضحٌ. لكنَّهم بنوا القاعدة على أساس وجود قراءةٍ برفعِ (حسنة) فيصبح الفعل (تَكُ) تاماً.

غير أنَّ هذا هو مجرّد ظنٍّ لأنَّ القراءة المزبورة في المصاحف هي بالنصب، ولم تُذكر تلك القراءة عن القرَّاء، بل ولا في الشواذ. (أثر القرآن والقراءات في النحو).

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

واسم كان وخبرها ظاهرٌ. ولكنَّهم خرّجوه على من قرأ بالرفع، وهذا غريبٌ. إذ من واجب القواعد تصحيح القراءة الخاطئة لا تبريرها باستثناءٍ من القاعدة ووضع قاعدة جديدة!!.

الآية الثالثة: قوله تعالى:

﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩].

وهي عندهم أوضح الشواهد على تمامية (كان).

ومن الواضح أنَّ اسمَ كان هو الضمير العائد على المسيح عليه السلام والذي يقدّر بـ (هو)، و(صبياً) هو الخبر، والباقي توضيحٌ للخبر.

ويحاول ابن الانباري تخريج المسألة عن طريق (معنى الآية) وهو الأمر الذي أشكلنا عليه سابقاً، لأنَّه إذا وُضعَت القواعد بناءً على المعاني فيجب أن يضعَ القواعدَ مَنْ أُوتيَّ علمُ الكتاب، لأنّهم قالوا: نعترفُ أنَّنا لا نقدرُ على تأويلِهِ. أمّا إذا كانت القواعدُ أسبقَ فيجب أن تُعينَ في فهم المعاني لا العكس.

وتخريج ابن الانباري على هذا النحو حيث قال: **(لا يجوز أن تكون الناقصة لأنَّه لا اختصاص لعيسى في ذلك لأنَّه لا كان في المهد صبياً. ولا عجب في تكليم من كان في ما مضى في حال الصبا إنَّما العجبَ في تكليم من هو في المهد في حال الصبا فدلّ على أنَّها ههنا بمعنى وُجِدَ) انتهى.** (أثر القرآن: ٢١٥ ـ أسرار العربية: ١٣٤).

لقد ظنَّ ابن الانباري أنَّ (كان) لا تفيد الماضي إلاَّ حينما تكون ناقصةً. وهذا هو معنى قولهم إنَّها تامةٌ. فتمامُها معناه استمرارُ الفعل عندهم.

وهذا الأمر يعتبر شاذاً للغاية وغريباً غاية الغرابة ولو كان الإجماع عليه، لأنَّ لـ (كان) فعلٌ مستمرٌّ مضارعٌ هو (يكون)، وفعل أمرٍ هو (كُن)، فكيف تكون صيغة الماضي تفيد الحاضر؟!.

ومن الواضح أنَّهم أرادوا حلَّ معضلاتٍ قرآنيةٍ وردت مع (كان) مثل (وكان الله غفوراً رحيما)، حيث ورد إشكالٌ حول ماضوية الصفة مع أنَّه تعالى غفورٌ رحيمٌ دوماً.

ولذلك خرّج آخرون الأمر بطريقةٍ مغايرةٍ فقالوا: (إنَّ «كان» تأتي بمعنى «استمرار الزمان واتّصاله بلا انقطاع») ـ المعجم الوسيط: ٨١٢.

وضربوا لذلك مثلاً هو قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ أي لم يزل على ذلك. (نفس المصدر أعلاه).

ولكنَّ استمرار كونه تعالى (غفورٌ رحيمٌ) معلومٌ من آياتٍ أُخر، مثل قوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩] حيث يفيد التأبيد ومن الأزل.

نعم. لم ينتبهوا إلى الموضع الذي فيه الآيات ـ فإنَّ (كان) هنا وفي كلِّ مكانٍ تأخذ معناها الماضوي كفعلٍ ناقصٍ له اسمٌ وخبرٌ.

ففي تلك القضية لم يكن الله تعالى بصفة المعاقب أو المنتقم، بل كان في خصوص تلك المسألة المبيّنة (غفورٌ رحيمٌ). وهكذا يعطي للملّة قوانين وقواعد عن صفاته تعالى التي ترتبط بالفعل الإنساني.. ولكن ما أبعدهم عن هذا الفهم والبحث فيه. وكذلك الأمر في آية المسيح عليه السلام، إذ لم ينتبه ابن الانباري ولا غيره إلى جميع ملابسات الحدث، بل أخذ الآية مجرّدةً تماماً عمَّا يحيط بها من صورٍ واضحةٍ لإظهار الحدث. إذ.. مَنْ همْ الذين قالوا كيف نكلّم؟ وكيف كان وضع المسيح عليه السلام؟ هل كان في المهد فعلاً حين حصول المحاورة؟

إنّه بعيدٌ كلّ البعد عن التفكير في كلّ ذلك!

نقول: إنَّ الذين عجبوا لم يكونوا كفّاراً أو مشركين أو من ملّةٍ أخرى، فإنَّ قسماً منهم من علماء الهيكل حيث كانت تتعبّد مريم عليها السلام. أمَّا الوضع فالقرآن يحدّده بقوله:

﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ﴾ [مريم: ٢٧].

فهو إذن لم يكن في المهد حال الحوار.

وهؤلاء لم يكونوا مندهشين من حدوث معجزاتٍ وما أكثرها في بني إسرائيل، لكن الذي يرونه الآن هو طفلٌ، ولا يمكنهم أن يكذبوا فيقولوا هو في المهد، لأنّهم لم يروا مهداً. لكنَّهم من تقدير عُمره وكونه لا بدَّ أن يكون في المهد قبل قليلٍ، قالوا كيف نكلّم من كان في المهد صبيا.

فليس الغريب أن يكلّموا صبياً، بل الغريب أن يكلّموا صبياً هو في عمر من يكون في المهد عادةً. وهذا القول منهم في غاية الأدب والاحترام، يؤيّده ما قالوه قبل ذلك، إذ نفوا عنها الفاحشة وطلبوا منها الدليل في تلك اللحظة التي كانت خواطرهم مستعدّة تماماً لسماع مُعجزة. فأبوها لم يكن امرئ سوءٍ ولا أمُّها كانت بغيّاً وهي من العابدين في الهيكل. فقولهم (كان في المهد) إنَّما هو لإثارة التصريح بالمعجزة وللتحريض على الإعلان عنها. فالفعل (كان) أخذ موقعه الصحيح الذي يفيد الماضي، وليس معناه هو كائن الآن في المهد أو (وجدناه) على حدّ تعبير الانباري، لأنَّه لا كان في المهد ولا وجوده في المهد. أمَّا ما ذكره (ماضياً على رأيه) من أنَّه سيكون غير مختصٍّ بالمسيح عليه السلام لو كان ناقصاً.. فانظر بنفسك إلى قيمة هذا الرأي، إذ خلط بين كون الكلام من مقولهم وبين كونه من مقول الله تعالى!. أَوَلَمْ ينتبه إلى أنَّ (كان) تفيد الماضي بكلِّ أبعاده فيبقى العجب كما هو المفروض في رأيه، لأنَّ (كان) تفيد الماضي ولو مرَّ عليه دقائق معدودة، فمن أين جاء بالتخصيص وعدمه؟ أَمْ يرى أنَّ (كان) تفيد ماضياً معلوماً مقداره أن ينطق المولود؟! إنَّها تأويلاتٌ عجيبةٌ من قومٍ يتعاملون مع لغة القرآن.

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٨].

والوجهُ عندهم على تمام عمل (ما دام) التي هي عندهم من أخوات (كان) هو في عدم وجود خبرٍ لها.

إذن.. فما هو محلّ (خالدين فيها) من الإعراب؟

لقد بُنيَ على الحال تبعاً للجملة السابقة (وأمَّا الذين سعدوا ففي الجنّة خالدين فيها). والآن اسألهم: (لمَّا كانت «ما دام» تامّة العمل هنا فما الذي دعاهم لوضع خالدين فيها مع جملة «ما دامت»؟)[1]، إذ المفروض أن تكون جملة (ما دامت السموات والأرض) تامة وليست بحاجةٍ إلى (خالدين فيها) لتحقيق تمامية المعنى والتي بدونها يصبح كلاماً لا معنى له، فما هو معنى العبارة (ما دامت السماوات والأرض) وحدها؟

إذن جملة (خالدين فيها) تتبع جملة (ما دامت..) ولا تتبع ما سبقها، فما سبقها تامُّ المعنى.

(وأمّا الذين سعدوا ففي الجنّة) ـ جملة تامّة المعنى.

وعليه فإنَّ جملة (خالدين فيها) هي الخبر.

ثمَّ اسألهم أين هي تمامية (ما دام) في هذه الجملة؟

ما أجابوك ولن يجيبوك!!

---

(١) تجد هذا في أي تفسيرٍ من المطولات أو المختصرات.. فهم حين الشرح يجعلون المركب (خالدين فيها) مع المركب (ما دامت السموات والأرض) في جملةٍ واحدة منفصلةٍ عن جملة (وأمَّا الذين سعدوا ففي الجنة)! . ولقد تمّ التأكّد من ذلك في كلٍّ من تفسير شبّر المختصر وتفسير مجمع البيان للطبرسي وهما المتوفران لدينا حالياً. المراجع

القاعدة الثامنة

قاعدة مجيء (إلى) بمعنى (في)

وضع هذه القاعدة ابن مالك، وشاهده من القرآن هو قوله تعالى:

﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنعام: ١٢].

حيث قدّره بهذه الصورة (ليجمعنّكم في يوم القيامة). (المغني: ١٩٥).

وهذا كما ترى مثل قولهم إنَّ اللام تأتي بمعنى (في) أيضاً في قوله تعالى:

﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

وهو ما أوضحناه سابقاً.

نحنُ نكاد نجزم أنَّ أسوأ قواعد لغوية وُضِعَت في تاريخ لغات العالم هي قواعد اللغة العربية، وهذا بعكس ما أنتم مؤمنون به عادةً. حيثُ إنَّ علماء اللغة في اللغات الأخرى لا يضعون قاعدةً إلاَّ بعد استقراء الشواهد كلّها بلا استثناء، ومعرفة مواقع الكلام، وغاية الجملة. وعند حصول الشذوذ فسيُلاحظُ فيما إذا كان المتكلّم قد تعمّد ذلك لإعطاء بعدٍ آخر لكلامه. فاللفظ نفسه لا يتغيّر معناه، وإنَّما تتغيّر المعاني الكلّية عند اقترانه بصورةٍ تبدو شاذةً ـ وهذا هو المنطق الصحيح، لأنَّ مفردة (إلى) تظلُّ هي (إلى)، ولن تكون (في) لا بمشيئة ابن مالكٍ ولا غيره.

هو يتخيَّل أنَّ الجمع هو في يوم القيامة ـ وهو فعلاً في يوم القيامة ـ ولكن ما أدراه إنْ كان سيبدأ قبل ألف سنةٍ مثلاً حتى إذا جاء يوم القيامة يكون الجمع قد تمّ؟ فتقع (إلى) في موضعها الصحيح مشيرةً إلى الكيفية وأمد الجمع، ولا علاقة لها بالظرف.

ألا يتساءل ابن مالك: ما هي حاجة الظرف لحرف جرٍّ؟ وهل يكون الكلام بليغاً عند ذلك؟ كيف؟! والكلامُ تامٌّ بدون (إلى) لو أراد أن يكون معناها (في). إذ يتمُّ الكلام بقوله (ليجمعنّكم يومَ القيامة) بنصب (يوم) على الظرفية. نعم.. في مثل هذه الموارد يقولون إمَّا (زائدة) أو يبدِّلونها بمفردةٍ أخرى ليستقيم المعنى.

من مئات السنين ولا زالوا يقولون في القُرى: (اجمع الناس إلى يوم الخميس فإنّي سأصنع لهم طعاماً). فهل يقصدون في يوم الخميس؟ كلاّ.. لأنَّه يكفي عندها القول: (اجمع الناس يوم الخميس) بغير (في) أو (إلى).

إنَّما القصدُ: إنَّ على المأمور أنْ يبدأ بجمعهم من الآن إلى يوم الخميس ـ فليحسب حسابه الزمني في عملية الجمع ـ لأنَّ الطعام في يوم الخميس وأماكنهم متباعدة. هذا يفهمه جميع القرويين بما فيهم الذين لا يعلمون إلى الآن بوجود شيء اسمُه النحو!.

فأين هي سفراتهم في الصحارى وتجوالهم بين الخيام ليقابلوا الأعراب؟ وأين هو انقطاعهم هناك عن العالم في سبيل معرفة أسرار العربية؟

وإذا كُنتم ترونَ حدّيةً في الطرحِ فالحقُّ معنا، ذلك لأنَّ هذا الحرف قد فعل فعله في آياتٍ عديدةٍ من القرآن، وإنْ كُنتم تحسبوه هيّناً فهو عند الله عظيمٌ. فالسير على قواعدهم لا يُبقي من النظام القرآني شيئاً.

وابن مالكٍ هو واضع قاعدة (حذف المعطوف)، وهو الذي قدّر في آية الصيام (فأفطر)، وفي آية الصيد (وغير متعمّد) وآية السرابيل (الحرّ والبرد).. ومع ذلك فقد عدَّه السيوطي أبرع نحويٍّ لا في الملَّة بل في العالِم حينما قال: **(خدم هذا الفنَّ حتى صار لا يُدركه أحدٌ في أقطار الأرض فيه).** (بغية الوعاة: ١٢١)

القاعدة التاسعة

قاعدة مجيء (أو) بمعنى (بل) أو (الواو)

وُضعت القاعدة على أساس ورود هذا الحرف في آية الصافات والحديث عن النبي يونس عليه السلام في قوله تعالى:

﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

قال الكوفيون: (إنَّها بمعنى الواو أي «ويزيدون»). وقال البصريون: (إنَّها للإبهام. أي أنَّهم أكثر فتركت الزيادة مُبهمةً). وقال الفرّاء: (إنَّها بمعنى «بل» ـ أي بل يزيدون). وقال الآخرون: (إنَّها للتخيير. أي إذا رآهم الرائي حسبهم مائة ألف أو حسَبَهم أكثر من ذلك لكثرتهم).

(كلّ هذه الأقوال نقلاً عن كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف مسألة: ٦٧/ ٤٨١ وكذلك المغني: ١/ ٦٤).

إنَّ المنهج يقول: إنَّ هذه المفردة هي من آيات الله. وهي هنا (أو) ومعناها يبقى (أو)، وكذلك يبقى هذا المعنى هو نفسه في كلّ مكان في القرآن ولا تحلّ محلّها مفردةٌ أخرى. والعدد الكلّي يُحتَملُ أنْ يزيدَ أو ينقصَ، ولكن هناك قاعدةٌ يأتيك بيانها في موضعه من (الاستخلاف) تربط بين تزايد العدد كقانونٍ اجتماعيٍّ عند بعث الرسل عليهم السلام وبين فترة الإرسال. إذ وجدنا أنَّ إرسالهم عليهم السلام مُطَّرِدٌ مع حالة الانتعاش الاقتصادي والاجتماعي عموماً. فقوله تعالى (مائة ألف) هو العدد الحقيقي عند

إرساله. وأمَّا قوله (أو يزيدون) فلا يمكن أن يكون للتخيير لأنَّه تعالى يعلم العدد الحقيقي.

ولا هي للإبهام، إذ كيف يبهم الأمر بعدما حدّد العدد وهو كتاب تعليم وهداية؟ فلا إبهامٌ ولا تعميةٌ.

ولا هي بمعنى (الواو).. إذن لكان تزايدهم محتوماً فيذهب التهديد والوعيد هباءً. فالزيادة في العدد منوطةٌ بالإمهال والتمتّع إلى حين والإمهال شأنٌ إلهيٌّ.

ولا هي بمعنى (بل).. إذن لكان المعنى (بل يزيدون) فتصبح الزيادة محتومة أيضاً، لأنَّ العذاب قد يأتي في أيٍّ وقتٍ فلا يعلمه أحدٌ، ونقص الذراري منه. ولو قال (أو ينقصون) لكان المعنى أنَّه أخذهم بنقص الذريّة قبل إتمام الحُجّة عليهم، وهو محال. (قال أحد الأساتذة: إنَّ هذا التحليل صحيحٌ لأنَّ (أو) هنا يعمل كدلالةٍ واضحةٍ على بقاء حريّة الاختيار للجماعة المُرسل إليها، وأي احتمال آخر لتركيب النصّ يخلُّ بمعناه من جهاتٍ شتّى).

لقد وقع المفسِّرون مرّة أخرى في دائرة الوهم الاصطلاحي إذ تخيّلوا أنَّ قوله تعالى **(مائة ألف أو يزيدون)** مائة ألف أو أكثر. بينما (يزيدون) هو فعل مضارع (مستمر) يبدأ عمله من لحظة الإرسال، وليس تعبيراً عن زيادةٍ تُرِكَت مُبهَمةً.

فإنْ قلتَ: إنَّ الكلام متوجّهٌ للحديث عن واقعةٍ مضَت. قلنا: هذا هو حال كلام الله، فالآيات تنقلك إلى حدثٍ وقع في الماضي، لكنّها تصوّره لك تصويراً يتّسمُ بالحركة في الزمن الحاضر. وهذا هو سرُّ الانتقال السريع في الأفعال من الماضي إلى المضارع أو العكس. وكذلك هو السبب في التغيير السريع للضمائر والمخاطبين. فقد حدثَ الالتفات في الزمن وفي المخاطبين أكثر من مرّةٍ في الآية.

ولو قال: (مائة ألف أو أكثر من ذلك) لكان معناه أنَّه يجهل العدد الحقيقي ويقدّره تقديراً.. تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

ونحن نعجبُ من تقديرهم بـ (الواو) و(بل) ولم يقدّروا بالمفردتين (قد) و(ربّما) وهما أقرب. كما نعجب من قولهم: (إذا رآهم الرائي ظنَّ أنَّهم مائة ألف أو يزيدون على ذلك!) فاسألهم أين هو الرائي في الآية؟ وأين ظَنّهُ؟ وكيف يراهم جميعاً وهم في مساكنهم؟ وكيف يضبطُ عددهم أنَّهم مائة ألف أو يزيدون وليس مائة ألفٍ أو ينقصون ولو عشرة؟ سبحان ربِّك ربِّ العزّة عمّا يصفون. وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين.

القاعدة العاشرة

قاعدة مجيء اللام المفردة بمعنى (عن)

وَضَعَها النحاة ولم ينقضها أحدٌ منهم، وعدَّها ابن هشام من قواعد اللام المفردة. (مغني اللبيب: ١/ ٢١٣).

الشاهد القرآني: قوله تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١].

والتقدير: (وقال الذين كفروا عن الذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه).

لقد ذكرنا لك أخي القارئ خطورة انعكاس المعنى الذهني على القواعد. فالنحوي يتصوّر معنًى معيّناً فيضع على ضوء هذا المعنى قاعدته. وإذا كانت جميع تصوّراتهم عن معاني القرآن خاطئةً لأنّهم لم يكتشفوا نظامه الصارم، فمن اليسير الحكم مسبقاً على خطأ أكثر القواعد أو حتى كلّها.

وها هم يتصوّرون شيئاً آخرَ لا وجود له في الآية، إذ تصوّروا أنَّ الذين كفروا قالوا هذا الكلام عن الذين آمنوا، وقالوه لهم أيضاً في وقتٍ واحدٍ. والذي أوقعهم هنا هو هذا الالتفات السريع في الآية وهي تنتقل بين ثلاث مجموعاتٍ، بينما التصوّر الذهني لهم يقرّر أنَّ في الآية

مجموعتان فقط. على أنَّه لو كان الأمر كذلك لقال (ما سبقتمونا) أو لقال (عن الذين آمنوا) بدل (للذين) كما اقترحوا!.

ويبقى السؤال عن المجموعة الثالثة قائماً رغم ذلك: مَنْ عنى الذين كفروا بهذا القول وخاطبوا به مَنْ مِنَ الناس؟.

انظر هذا المثال: (وقال زيدٌ لعمرو «لو كان صديقي لعاتبته»).

ماذا يفهم السامع منه؟.. يفهم أنَّ زيداً كان يتكلّم مع عمرو، وهذه آخر جملةٍ قالها المُخبر عن حوارهما..

ولكن من هو الذي يتحدّث عنه زيدٌ وينفي عنه الصداقة؟ أَهو نفس عمرو؟ وكيف يكون ذلك والواجب أن يقول: (وقال زيدٌ لعمروا «لو كنتَ صديقي لعاتبتك»)؟ .

كلاّ.. إنَّ زيداً يُخبرُ عمراً عن شخصٍ ثالثٍ كما هو واضحٌ لمن يؤمن بصدق المخبر وأمانته.

فلماذا اعتقد النحويون أنَّ المحاورةَ بين مجموعتين فقط؟ ولماذا لم ينتبهوا إلى أنَّ الذين (سبقونا إليه) هم مجموعةٌ ثالثةٌ؟

فهل يعتقد النحويون أو غيرهم إنَّ الذين آمنوا جميعاً سابقون؟ ألا ترى الذين كفروا يجمعون أنفسهم مع الذين آمنوا في ضميرٍ واحدٍ لجماعة المتكلّمين (ما سبقونا)؟!.

أنت لا تدري أنَّ بعض الذين آمنوا كمجموعةٍ قرآنيةٍ يُحتَملُ منهم الارتداد، وبعضهم (ضعيف) الإيمان، وبعضهم (يتناجون بالإثم والعدوان)...الخ.

وكان تأخّر بعضهم عن ركب السابقين يزعجهم أكثر، ويجد الذين كفروا في هذا (وتراً) يحسن الضربُ عليه.. فقال هؤلاء الكفّار لهؤلاء الضعيفي الإيمان: (لو كان خيراً ما سبقونا جميعاً نحن وأنتم إليه). وهي

محاولةٌ لإرجاعهم إلى الوراء باستعمال أساليب نفسية مناوئة لمجموعة (السابقين).

إنَّ النظام القرآني يحتّم أن يكون (السابقون) مجموعةً متميزةً عن مجموعة (الذين آمنوا)، ويظهر ذلك جلياً في كلّ القرآن. ولكن المنهج اللفظي يشير الآن ومن غير ما حاجةٍ إلى استعراضٍ مطوّلٍ للآياتِ إلى موضعٍ واحدٍ تظهر فيه المجموعات الثلاثة سويةً، وهو موضع سورة الواقعة حيث أصحاب اليمين: وهم المؤمنون الذين غفر الله لهم، وأصحاب الشمال: وهم الذين كفروا، والسابقون السابقون.

وهكذا تبقى الحروف القرآنية نفسها من غير تقديرٍ، وتصبح القاعدة هباءً لأنَّها لا تملك شاهداً قرآنياً على مجيء اللام بمعنى (عن) إلاَّ هذا الشاهد. ومع ذلك فهنالك ملاحظاتٌ أخرى نقدّمها للقارئ الكريم:

الأولى: إنَّ القارئ يظنُّ وجرياً على الموروث الخاطئ أنَّ (الذين كفروا) هم مجموعةٌ منفصلةٌ عن المؤمنين جغرافياً. والمنهج سيبيّن بالتدريج في تطبيقاته اللاحقة أنَّ ذلك هو من الأخطاء الشائعة، كما أنَّه سيوضّح واحدةً من أخطر المواضيع العقائدية المندرسة، بل أخطرها جميعاً وهي قضيّة (الكفر والإيمان)[1]. فيأتي بمفاهيم دقيقةٍ وصحيحةٍ عن ذلك، ويبيّن بجلاءٍ الفرق بين الشرك والكفر الذي يعدُّ في كتب التفسير شيئاً واحداً، وهو خلطٌ يعدّه المنهج جريمةً بحقِّ التشريع الإلهي.

الثانية: إنَّ أساليب الحرب النفسية بين هاتين المجموعتين بجميع صورها مذكورةٌ في القرآن، يتوضّح بعضها تلقائياً من خلال الفرز اللفظي لكلٍّ منهما ومن خلال معرفة حقيقة كلّ فئةٍ.

(١) قد فصّل المؤلف هذه القضية في كتاب (النظام القرآني في رحلة الكشف وحوارية الكفر والإيمان)، كما تكرّرت إشاراته إليها في مجمل مؤلفاته الأخرى.المراجع

القاعدة الحادية عشرة

قاعدة مجيء اللام المفردة بمعنى (بَعْدَ)

الشاهد القرآني:

﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

والتقدير: (أقم الصلاة **بعد** دلوك الشمس..) (المغني: ١/ ٢١٣).

لقد كانت عند النحويين (لامات) أخرى بمعنى (مع) وبمعنى (عند) كما سيأتيك. فلماذا قالوا هنا إنَّها بمعنى (بعد) وليست بمعنى (مع دلوك الشمس) أو (عند دلوك الشمس)؟ أمْ أنّ الذي يصلّي عند دلوكها أو بعد دلوكها أو معه سواء عندهم؟.

أكرِمْ بهم إذن من أمناء على الشريعة ومعرفة مواقيت الصلاة!

بل وعندهم (لاماً) أخرى بمعنى (مِن) فلِمَ لا تكون (أقم الصلاة مِنْ دلوك الشمس) وهي أولى من غيرها لأنَّ أفضل أوقات الصلاة هو أوّل وقتها؟

إنَّ الذي يدرس النحو على ضوء القرآن يصلُ إلى حقيقةٍ شاخصةٍ لا شكَّ فيها هي أنَّ النحويين كانوا يرغبون بتكثير (اللامات) لا بشرح اللام المفردة.

لنعُدْ إلى الآية ونحاول معرفة حقيقة مجيء اللام هنا بهذا المثال:

فلو قال زيدٌ لوكيله: (أقِم مأدبةً لمجيء عمرُو).

أيَفهم الوكيل أنّ السيّد أمره بإقامة المأدبة (بعد) مجيئهِ؟ إذن يتأخّر الوكيل في إحضار الطعام، ويظلّ الضيف العزيز يتضوّر جوعاً، ولن يُغنيه (مغني اللبيب) شيئاً ولا يسعفه صاحب (الإنصاف) بمأدبةٍ جاهزةٍ في الصحاف!!.

لقد حصر النحويون أنفسهم بهذا التقسيم للام المفردة، وحينما وجدوا أنَّ لاماتٍ كثيرةً لا تدخل في أي نوعٍ من أنواعهم قالوا هذه بمعنى كذا والأخرى بمعنى كذا.. حتى صارت الشاذة أكثر من الداخلة في التقسيم! ومع ذلك فما تراجعوا عن نحوهم هذا ولا فكّروا قط أنَّ (قسمتهم ضيزى) من الأصل.

إنَّ التصوّر الخاطئ للمعاني كما سبق وأشرنا هو الذي يحتّم إعراباً معيّناً، وهو الأساس في وضع قواعدَ خاطئةٍ. ففي هذا المثال لو سألت النحوي: ما نوع اللام في قول زيدٍ لقال هي لام التعليل أي (أقم مأدبةً لأجلِ مجيء عَمْرٍ).

وهنا يكمن الخطأ الأصلي.. فإنّ العبارة لا تتضمّن أي إشارةٍ واضحةٍ من السيّد إلى وكيله بضرورة عمل المأدبة لأجل عمرٍ، فلعلّ الضيف الحقيقي هو غير عمر، ولعلّ المأدبة لسواه. إنَّما (مجيء) عمرٍ هو علامةٌ زمنيةٌ لا غير، وربّما هو رسول زيدٍ إلى ضيفه الحقيقي ومجيء الضيف معه أو بعده بقليلٍ. فهذه القول (تعليل اللام بمعنى «لأجل») هو الآخر شيءٌ لم ينزل به سلطانٌ. وهي أخطاءٌ كما ترى بعضها من بعضٍ.

لقد ظنَّ النحويُّ أنَّه لو قال إنَّ اللام في قوله تعالى **(لدلوك الشمس)** للتعليل لكانت الصلاة لتصبح (لأجل دلوك الشمس).. فلا يقدر أن يضعها في باب التعليل مع أنَّها في هذا القسم لو لم يقلْ الله أنَّها صلاة!.

ولو قال تعالى: (سافروا أو أفطروا) لدخلت هذا القسم! وذلك لأنَّ النحوي ظنَّ أنَّ الصلاة بالذات توجب إشكالاً عقائدياً كمن يقول (صلّوا لأجلِ الشمس)!

فتأمّل أخي القارئ كيف توضّحَ لك الأمر بطريقةٍ تجعلك تعلم يقيناً أنَّ هذه ما هي بقواعدٍ وإنَّما هي أوهامٌ فقط. وتأمّل أيضاً كيف تبيّنَ لك من هذا المثال الذي أطلنا فيه علاقة المعنى بوضع القاعدة.. فمن هو الذي أدرك معاني الشعر الذي اختلفوا فيه وكذّبَ بعضهم بعضاً في روايته فضلاً عن معاني القرآن الذي تاهوا فيه أيُّما تيهٍ ليمكنه وضع قواعد صحيحة؟!.

إنَّ المنهج اللفظي لا يفهم هذه اللام حسب طريقتهم، بل حسب ما يمليه عليه القرآن ونظامه. وهو يراها علامةً زمنيةً لإقامة الصلاة. فالتهيّؤ يبدأ قبل الدلوك، والدلوك أصبح هاجساً زمنياً عند السامع ووقتاً ينتظره. فهو يتهيّأ للصلاة قبل الدلوِك لموضع هذه اللام. وكلّما كان هاجس الترقّب أشدّ كلّما كان القرب أعظم وكلّما بكر بالترقّب يكون أفضل. فدلوك الشمس غايةٌ مرتقبةٌ لإقامة الصلاة، وأفضل ما تقع صحيحةً هو في لحظة الدلوك نفسها لا قبلها ولا بعدها.

القاعدة الثانية عشرة

قاعدة مجيء اللام بمعنى (في)

الشاهد القرآني: قوله تعالى:

﴿يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر: ٢٤].

والتقدير: (يا ليتني قدّمت **في** حياتي).

لقد جعلوا (الحياة الدنيا) هي حياته التي يأسف أنَّه لم يقدّم فيها. والحقّ أنَّه قدّم فيها وترك حياته الحقيقية ولولا ذلك لما ندم كلّ هذه الندامة، لكنّه أصبح عند النحويين نادماً على حياته الدنيا! فلماذا يندم؟.. لا ندري!!.

أَتراهم نسوا أنَّ الله تعالى يقول:

﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

أم ظنّوا أنَّ قوله حياتي لا ينطبق إلاّ على حياته الماضية فَسَألوا كيف يقدِّمُ لها؟

ولمَّا أعياهم الجواب لهذه المعضلة قدّروا أنَّ اللام هنا هي بمعنى (في)، وتحوّل قوله تعالى من **(يا ليتني قدَّمتُ لحياتي)** إلى (يا ليتني قدّمتُ في حياتي)، وانتهت المعضلة من ثمَّ إلى آخر الدهر!.

أَلم يروا أنَّه لا يقول هذه العبارة إلاّ عند الحساب؟ ألم يروا أنَّه يقول:

﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٢٣﴾ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى﴾ [الفجر: ٢٣ ـ ٢٤].

أيرى النحويون أنَّه في هذا الموقف يفكّر بحياته الماضية أم الحاضرة الآتية؟

حسناً.. إذا كان نادماً على أنَّه لم يقدّم في حياته فلمن يريد أن يقدّم؟ أيُقدِّم في حياته لموته؟.

إنَّ الفعلَ (قدّمتُ) لا يحتاج إلى ظرفٍ بعدما قال (يا ليتني). فمن الواضح أنَّه نادمٌ على حياته الدُنيا إذ لم يقدّم فيها لحياته الأخرى.

أمَّا على قولهم فتصبح الآية مبتورةً وغامضةً كلّ الغموض، فمن هو الذي أذِنَ لهم أن يفتروا على الله ويزعموا أن (اللام) هنا بمعنى (في)؟.

وماذا فعل علماء بني إسرائيل ليقول فيهم ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ٤١] سوى ما هو من هذا النوع؟.

القاعدة الثالثة عشرة

قاعدة مجيء (اللام) بمعنى (على)

الشاهد القرآني: قوله تعالى:

﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا﴾ [يونس: ١٢].

والتقدير: (دعانا **على** جنبه)

إنَّهُ لشيءٌ غريبٌ أن يعتقد النحويون أنَّ اللام هنا هي بمعنى (على)، وكأنَّهم عجزوا عن إيجاد مخرجٍ من هذا المأزق، إذ المريض لا ينامُ لجنبه بل (على جنبه)!!.

مرَّةً أخرى جعلوا الاستعمال المتوارث للألفاظ هو المقياس، واعتقدوا أنَّ المرءَ لا ينام لجنبه وإنَّما ينام (على جنبه).

لقد حدّد المنهج اللفظي لهذا الحرف قاعدةً وهي أنَّ هذا اللفظ (على) حينما يُستعملُ بين شيئين كظرف مكانٍ فهو يفرّق بين الشيئين: الشيء المستعلي والشيء المستعلى عليه. فلو قلت (الكتابُ على الرفّ)، فالكتابُ شيء والرفّ شيءٌ آخرٌ منفصلٌ عنه.

ولكن حينما تُريدُ أن تصِفَ الكتابَ نفسه أنَّه ليس موضوعاً بصورةٍ صحيحةٍ على الرفِّ فإنَّكَ ستقول (الكتابُ على الرفّ لوجهه) أي أنَّ وضعه بالمقلوب، ولا تقول (الكتابُ على الرفّ على وجهه) لأنَّ وجه الكتاب جزءٌ منه.

فكيف يقول الله تعالى (دعانا على جنبه). إذ أصبح الرجلُ (الداعي) منفصلاً عن جنبه، وأصبح جَنبهُ كالسرير، وهو عليه، بينما مراد المتكلّم تعالى أن يصفَ وجهته وحركته حال الاستلقاء؟.

فلا بدَّ أن يقول (لجنبهِ) لا (على جنبه).

وبالرغم من وضوح الفرق بين (على) وحرف (اللام) قال ابن هشام: إنَّ اللام يوافق «على» ليس بالمعنى القريب، بل في «الاستعلاء الحقيقي» حسب تفسيره. (المغني: ١/ ٢١٢).

وهكذا أصبحت (اللام) تحلُّ محلَّ (على) أو (على) تحلّ محلّ (اللام) في تراكيب قرآنية أخرى مثل قوله تعالى:

﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: ١٠٧].

أي على الأذقان. ومثل قوله تعالى:

﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣].

أي على الجبين.

وأنتَ ترى أنَّها جميعاً أجزاءً لا تنفصلُ من جسم الإنسان. فلا ندري كيف يخرُّ المرء (على ذقنه) ولا كيف (يُتلُّ على جبينه)؟

وإذا كان النحويون يقدرون على تخيّل ذقن المرء ساقطاً على الأرض بعيداً عنه.. فنحن لا نقدر على تخيّل ذلك!!.

وإذ هم يتذكّرون أبيات الشعر للاستشهاد بها فإنّ أحداً منهم لم يتذكّر التطابق في هذا الاستخدام للام مع الحديث النبوي، كقوله ﷺ: **(ما رآك الشيطان إلاّ خرَّ لوجهِهِ)**. وكقول أحد الصحابة إذ ضربه الخليفة: **(فخررت لأستي)**.. وهي استعمالاتٌ صحيحةٌ لحرف اللام بلا تقديرٍ من أحدٍ أنَّها بمعنى (على).

القاعدة الرابعة عشرة

قاعدة مجيء (اللام) بمعنى (إلى)

الشاهد القرآني: قوله تعالى:

﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢].

والتقدير: (كلٌّ يجري إلى أجل مسمى).

وإذا كان النحويون لم ينتبهوا في الأمثلة المارّة عليك فقدَّروا لحرف اللام ألفاظاً أخرى.. فكيف يمكن أن ينتبهوا للفرق بين استعمال اللام واستعمال (إلى)؟. وهو فرقٌ يحكمه قانون صارمٌ يتعذّر كشفه بغير هذا المنهج.

ذلك أنَّ القرآن استعمل اللفظين في تراكيب متشابهة مثل:

﴿كُلٌّ يَجْرِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [لقمان: ٢٩].

﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ [المنافقون: ١٠].

فلماذا استعمل (اللام) في الآية الأولى و(إلى) في الثانية والثالثة؟

إنَّ هذا اللفظ (إلى) يُستَعمل لتحديد الحركة ضمن (قطعةٍ) من ظرف الزمان أو ظرف المكان. والقطعة لا تكون إلاَّ بين نقطتين. فإذا كانتا كلاهما من جنسٍ واحدٍ زماناً أو مكاناً فإنَّه يستعمل اللفظ (إلى)، وإذا اختلفتا فإنَّ هذا اللفظ لا يمكن أن يعمل، إذ كيف يحدّد قطعةً

ظرفيةً رأسها الأول زمانٌ ورأسها الثاني مكانٌ أو العكس؟ أو أوّلها مكانٌ وآخرها شيءٌ آخرٌ ليس زماناً ولا مكاناً؟

فالجريان مثلاً حركةٌ ذاتُ ظرفٍ مكانيٍّ، والأجلُ زمانٌ، فلا بدَّ من استعمال اللاّم. ولكن التأخير زمانٌ والأجلُ زمانٌ فيجبُ استعمال لفظ (إلى).

وقوله تعالى **(اذهب إلى فرعون)**: الذهابُ حركةٌ مكانيةٌ وفرعون جسمٌ له مكانٌ.

إنَّ هذا الجزء من قاعدة (إلى) الخاصّة بهذا المنهج، ولها فروعٌ لا تتعلّق باستعمال الظرف كالأمور النفسية والعقائدية، ولا يمكن ذكرها جميعاً في هذه المقدِّمة. ولم يقتصر النحويون على هذا الشاهد فجاؤوا بشاهدٍ آخرٍ هو قوله تعالى:

﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

والتقدير: (لعادوا **إلى** ما نهوا عنه).

ولكنَّ هذه الآية تشملها أيضاً قاعدة التوافق أو التجانس بين نقطتي القطعة. فالقطعة هنا هي خليطٌ في حيزٍ من كلٍّ من الظرفين، وهو حيزٌ (مكاني) لأنّهم لو رُدّوا يُردّون في الظرفين وإذا عادوا في الظرفين.. ولكن ما هي النقطة الأخرى أهي زمانٌ أم مكانٌ أم خليطٌ منهما؟. النقطةُ الأخرى هي (ما نهوا عنه)، والبحث اللفظي يُثبتُ أنَّه (الكفر) من غير ذكر التفاصيل، فاستعمل حرف اللاّم ولم يستعمل (إلى).والفرقُ أنَّ اللاّم يجعل النقطة الهدف هدفاً من أول الحركة وهو غايتها وسببها، بمعنى أنَّهم يكفرون بمجرّد العودة، ولا يمرُّ زمانٌ ولا يُقطعُ مكانٌ ما ليصلوا إلى الكفر، بل هم كفّارٌ خلال الطلب وعند الردّ وأوّل العَودة.!

وهذا ما لا يحصل مع لفظ (إلى) مطلقاً، لأنَّه يفيد أنَّهم يعودون

(إلى ما نهوا عنه) وكأنَّه نقطةٌ مكانيةٌ بعيدةٌ، بينما هو مع اللاّم غايةٌ يحقّقونها من أول الحركة في العودة.

وأنت ترى الآن أنَّ هذا يوافق القاعدة، لأنَّ النقطة الأولى ظرفُ مكانٍ وزمانٍ، ولكن النقطة الثانية في هذا التركيب العجيب ليست منهما، بل هي (الكفر)، وهو اعتقادٌ، فلا بدَّ من استعمال اللاّم.

وشاهدٌ آخر جاء به النحويون هو قوله تعالى:

﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: ٥].

ولا بدَّ أيضاً أن يلتبس عليهم هذا الاستعمال التباساً شديداً، لأنَّ اللفظ (إلى) استُعمل كثيراً مع الإيحاء والوحي كقوله تعالى:

﴿بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [يوسف: ٣].

وقوله تعالى:

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨].

إلى غيرها من الآيات.

غير أن المنهج يسير بنفس القواعد، ولا يفوته السؤال عن ما أوحي ومن أين إلى أين.. أمَّا (ربُّك) فلا أين معه وهو الذي (أيَّن الأين). ولكنّ الموحى موجودٌ في الآيات التي استعمل فيها اللفظ (إلى)، والسامع يربط ذهنياً بين مكان المُوحي ومكان الموحى إليه، ولا يلتفت إلى مكان المُوحي، بينما في الآية موضع الشاهد، فإنَّه لم يذكر ما هو الذي أوحاه، فكيف يستعمل (إلى) وهو لم يذكر النقطة الأولى للحركة؟ أتريد منه أن يقول أنَّه متحيّزٌ في مكان؟ فسبحان ربّك ربِّ العزة عمّا يصفون.

فالمُوحى به في الآيات التي تضمّنت اللفظ (إلى) مذكورٌ دوماً فقد يكون لفظاً واحداً مثل (القرآن)، أو يكون جملةً مثل قوله تعالى:

﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧].

أو قوله تعالى:

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى﴾ [النحل: ٦٨].

وهكذا..

فلا تتخيّل أنَّ المُوحى به في تلك الجمل (تحت) النحل أو أم موسى مكانياً، بل هو أمرٌ علويٌّ انتقل من موضعه (إلى) هؤلاء.

فقوله تعالى: **(بأنَّ ربّك أوحى لها)** لا ذكر فيه لما أوحى على سبيل التحديد، والقطعة الظرفية غائبة فلا يمكن استعمال (إلى).. ومعنى ذلك أنَّ (الفاعل والمنفعل) بما أوحي هو نفسه، فلا يوحي (إليها) لتفعل شيئاً خارج نفسها، بل يوحي لها (لتنفعل) لأنَّه لم يذكر تحديد ما أُوحيَ ولا ما فعلت، لكنه معلومٌ من المقدّمة.. ألا تراه كيف جعل الزلزالَ (زلزالها) والفاعل هي أيضاً؟! والأثقال (أثقالها) والذي يُخرجه هي.

نعم.. هذا الفهم يحتّمُ أن تكون قراءة (زلزلت) مثل قراءة (أخرجت) بالفتح لا بالبناء للمجهول ليقع السؤال صحيحاً:

﴿وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا﴾ [الزلزلة: ٣].

فالبناء للمجهول ينبّه إلى الفاعل، لأنَّ إخفاء الفاعل يثير السامع للسؤال عنه، فالسؤال المرتقب (من فعل بها ذلك؟)، بينما السياق هنا يظهر أنَّها خرجت من عادتها فزلزلت زلزالها وأخرجت أثقالها. وعندئذٍ لا يسأل عن الفاعل، بل يقول (ما لها؟) فيُخبر عن الفاعل (ربّكَ أوحى لها).

مناقشة المنهج اللفظي لأحكام (ثُمَّ) وآراء النحويين فيها

واختلفوا في حرف العطف (ثُمَّ) فقالوا يقتضي ثلاثة أمور: التشريك في الحُكم والترتيبُ والمُهلة. وقال ابن هشام: (وفي كلٍّ منها خلاف). مغني اللبيب: ١/ ١١٩ وما بعده.

وقد فصلوا بين الترتيب والمهلة وهما متلازمان، لأنَّك لو قلت (درس زيدٌ الكتابَ ثمَّ استنسخه)، فمعلومٌ أنَّه إذا وقعت مهلةٌ بين الدراسة والاستنساخ فقد وقع الترتيب حتماً. وإذا وقع الترتيب فهناك مهلةٌ أو تراخٍ في الأقل بما يفيده هذا اللفظ، إذ لا بدَّ من اختلافٍ بينه وبين حروف العطف الأخرى. قال تعالى:

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۝ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾ [السجدة: ٧ ـ ٩].

وقوله تعالى:

﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا﴾ [الزمر: ٦].

لماذا استشهد المخالفون بهذه الآيات؟

لأنّهم زعموا أنَّ الآيات ليس فيها ترتيبٌ في الوقائع.

إذن.. فاعلم أن اللفظ (ثُمَّ) لا يفيد الترتيب حسب قولهم، لأنَّ هذه الأفعال حدثت سويةً.

فانظر ماذا أجاب المثبتون للترتيب؟!

لم يقولوا إنَّ الوقائع هنا متعدّدة ومرتّبة، بل قالوا خمسة أوجهٍ هي:

الوجه الأول: قدّروا في الآيات محذوف، أي **(من نفسٍ واحدةٍ أنشأها ثمَّ جعل منها زوجها).**

وظنّوا أنَّ ذلك يخلِّصهم من الاعتراض غافلين عن بقاء الجعل مرتّباً بعد الإنشاء!.

الوجه الثاني: تأويل اللفظ (واحدةٍ) على صيغة الفعل (توحّدت)! وبطلانه من أوضح الأمور.

الوجه الثالث: إنَّ الخلق تمَّ في عالم الذرِّ قبل خلق حواء!

وإذن.. فعالم الذرِّ لا يحتاج إلى جنسين: ذكرٍ وأنثى كما يُفهمُ من كلامهم، بل وعالم الذرِّ اقتصر على الذكور!.

وهذا بخلاف آية الذرِّ كما هو معلومٌ.

كلُّ ذلك وهم يحسبون أنَّهم شهدوا خلق أنفسهم. قال تعالى:

﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١].

الوجه الرابع: إنَّ (ثُمَّ) هنا وُضِعَت إيذاناً بترتّبهِ وتراخيه في الإعجاب وظهور القُدرة.

وهي عبارةٌ نتركها لفلاسفة النحويين إنْ كان ثمّة فلاسفةٌ نحويون، لأننا لا نعلم مِن معاني (ثُمَّ) إفادة التراخي في (الإعجاب)!، بل لا نعلم كيف نحمل قائلها على محملٍ حَسَنٍ عملاً بالحديث الشريف، لتعقّد العبارة نفسها.

الوجه الخامس: إنَّ (ثُمَّ) لترتيب الإخبار لا لترتيب الحُكم.

ومعنى هذه العبارة أنَّ المُخبِر بالوقائع قد رتّبها، وترتيبه هذا هو لتنظيم عملية الإخبار، لا لأنَّ الوقائع نفسها مرتّبة هكذا من الأصل.

وأنت ترى الآن غرابة هذا الوجه، بل جرأته في الافتراء على الله واتهامه بأنَّه يقول خلاف الواقع. وهو اتّهامٌ صريحٌ لا شكَّ فيه للقرآن بأنّه لا ينطوي على أي علمٍ حقيقيٍّ، ولا يفيد أيَّ معرفةٍ صحيحةٍ، لأنَّ المتكلِّم إذا كان يسوق كلامه فيقدِّم ويؤخّر ما شاء بلا نظامٍ صارمٍ ولا قاعدةٍ محدّدةٍ، فكيف يُمكنُ أن نعلمَ وجهَ الحقيقة من كلامه؟

نعم.. لو قال ذلك عن أديبٍ أريبٍ، بل أديبٍ مبتدئٍ لحسَبتها إهانةٍ لمقامهِ وتجاوزاً عليه.

واستشهد صاحب هذا الوجه بقول القائل: **(بلغني ما صنعتَ اليوم ثُمَّ ما صَنعتَ أمسِ وهو أعجب)**، حيثُ ربط الحرف بجملةٍ تتحدّث عن واقعةِ (أمس) وهي أسبق من واقعة اليوم. وإذن فالمتكلِّم رتّب كلامه ولم يرتّب الوقائع.

فأجِبنا بربّك: هل رأيت في عمرك كلّه فلسفةً بل سفسطةً أغرب من سفسطة النحويين؟!

فمن ذا يقول أو يقرّ للمتمثّل بجملةٍ من خياله أنَّ جملته تلك تقع صحيحةً في عالم البلاغة؟

لو كان الأمر كذلك فما أكثر ما تفوّه الناس بجملٍ وعباراتٍ ليست من البيان في شيء؟

فلِمنْ تُضبطُ القواعد والأمثال إذا كان يجوز أن يقال كلّ ما مرَّ في البال؟!

ومع ذلك فتعال أخي القارئ لنحاكمهم بتقدير المحذوف كما حاكمونا، فحكموا جَوراً ونحكمهم قسطاً:

أليست هذه الجملة تقديرها هكذا: **(بلغني ما صنعت اليوم ثمَّ بلغني ما صنعت أمس وهو أعجب)**؟.

فيكون الترتيب لِمَا بَلغهُ من أمره. وأمَّا الأفعال نفسها والتي هي صنيعه بالأمس واليوم فلا تحتاج إلى ترتيبٍ جديدٍ بعد أنْ ترتّبت زمنياً بارتباطها بـ (الأمس) وارتباطها بـ (اليوم).

فإنْ كنت ترى أن هذا من كيدهم إذ جاؤوا بهذه العبارة بالذات، فما كان النحويون يوماً قليلي الكيد!!.

ثمَّ: أين ذهبت هذه الفلسفة العجيبة حينما احتاجت الأمة للردِّ على دعوى اليهودي الذي قال بتناقض آية:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فُصلت: ١١].

حيث هو بعد الأرض مع آية:

﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٣٠].

حيث هي بعد السماء؟ (تأتيك إجابة المنهج في موضعها).

أمَّا آيات سورة السجدة فقال فيها ابنُ هشام: **(أجيبَ عليها بأنَّ «سوّاه» عَطفٌ على الجملة الأولى لا الثانية..!!)**.

يرتّبون كلام الله على هواهم!

ثلاثُ جُملٍ متعاطفةٍ على بعضها فيجعلون الثالثة معطوفة على الأولى لا الثانية!

لقد زعموا يوماً في قضيةٍ مفتعلةٍ أنَّ قوماً قالوا: إنَّ جبرئيل عليه السلام أخطأ وتوهّم إذ نزل على رجلٍ، حيث كان يجب أن ينزل على آخر! وتصافعت المذاهبُ كلٌّ يرمي هذه الدعوى بوجه الآخر قائلاً: انتم تقولون ذلك!!.

والحقُّ نقول لكم: إنَّ المفسِّرين والنحويين وهم (علماء الأمة) يقولون هذه العبارة أو مثيلتها في كلّ صفحةٍ من مؤلفاتهم. وهي موجودةٌ بصورةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة، ولا تكاد تخلو منها كتب التفسير والنحو كلّما قرأتَ خمسةَ أسطرٍ.

لا معنى لكلامهم سوى أنَّ الوحيَ عطفَ الجملة الثالثة على الثانية حيث كان يجب أن يعطفها على الأولى. وكانت النتيجة هي أنَّ (التسوية)

و(نفخ الروح) قد حدثت قبل تكوين السلالات وقبل تكوين الأجنّة والأرحام..!!.

هذه الشروح هي التي أعمت الأمة أربعة عشر قرناً عن علوم القرآن ومعارفه وجعلت الملّة، بل الناس جميعاً لا يدرون للآن كيف خُلِقَ آدمُ!.

اقرأ النصّ:

(لو عَلِمَ الناسُ كيف خُلِقَ آدمُ ما اختلف رجلان)

«من كلام الإمام محمد بن علي بن الحسين بن عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام، وسيأتيك التفصيل في موضعه».

وأنت تعلم الآن بحكم معيشتك في هذا القرن مدى خطورة هذا الموضوع؟ وكم هي علاقاته المتشابكة لفظياً وبالتالي عقائدياً مع آيات القرآن؟ وكم هي خطورته العلمية؟. هذه الخطورة التي يُشعِركَ بها هذا النصّ أيضاً بأجلى الصور. ذلك أنَّ وضوح عملية الخلق معناه أنَّ هذا الكائن سيعلم من هو، وما الغاية من خلقه. والنصُّ يُحدِّدُ بجلاءٍ أنَّ هذه المعرفة تُزيلُ الاختلاف!.

إنَّ المنهج اللفظي إذ يواجه هذا الرأي النحوي الآن بعدما مرّت سنتان على كشفه للتسلسل الزمني الصحيح لمراحل خلق آدم، فإنَّه يكشف أيضاً بعد إلقاء نظرةٍ على قواعد النحو أنَّ الإحكام الصارم في القرآن يقابله نقضٌ طال كلّ شيءٍ ممكنٍ لنسف النظام القرآني، أو التغطية عليه بغطاءٍ سميكٍ، وهو بعد تكرّر هذا النقض المتّسق اتساقاً عجيباً في أدقّ التفاصيل لا يمكنه أن يجزم بأنَّ ذلك قد وقع كلّه جزافاً أو مصادفةً[1].

نقول: إنَّ المقارنة البسيطة جداً والسريعة جداً لهذه الآية مع ما في سورة الانفطار:

---

(١) بمعنى أن هذا النقض هو عملٌ تدبيري من أقوام!!. المراجع

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٦ ـ ٨].

تتمكّن من خلالها معرفة أنَّ (التسويةَ) بعد الخلق وبعد الأجنّة والسلالات تماماً كما في الآية السابقة، والمخاطب قطعاً قد جاء من (السلالة) قبل أن تحدث (تسوية) الخلقة! وهذا غير ما تعطيك المقارنة مع الآيات الأخرى من تفاصيل دقيقة جوبهت هي الأخرى محاولاتٍ عجيبةٍ لإخفائها قد تأتيك في موضعها الخاص.

آراء غريبة لابن هشام
في معنى لفظ (من)

لقد مرَّ عليك سابقاً زعمهم أنَّ لفظ (من) يأتي زائداً كما في قوله تعالى:

﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾.

حيث زعموا أنَّ (من) الأولى زائدة.

ولم يكتفوا بوضع خمسة عشر وجهاً مختلفاً لمعنى اللفظ، رغم وجود تيّارٍ نحويٍّ يحاول إرجاع جميع المعاني المزعومة إلى أصلٍ واحدٍ هو (ابتداء الغاية). ولكن لم يذكر ابن هشام أحداً منهم واكتفى بالقول أنَّهم (جماعةٌ) حيث قال: (حتى ادّعى جماعةٌ أنَّ سائر معانيها راجعة إليه).

ولم يكتفوا بتلك الوجوه الكثيرة لمعنى هذا اللفظ حتى انفرد ابن هشام بتأويله آياتٍ قرآنيةٍ خلافاً لنفس تلك الوجوه والمعاني والتي هي أصلاً مخالفةٌ لمنهج القرآن..! فمن ذلك:

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً﴾ [الفتح: ٢٩].

حيث زعم أنَّ (منهم) هنا ليست للتبعيض، وهي بحسب القواعد للتبعيض. فإذا قال (لبيان الجنس) وهو المعنى الثالث لها والذي وضع

هذه الآية فيه أشكل عليه: ما هو الجنس في هذا الموضع؟.. فلا يقدر على الإجابة.

انظر أخي القارئ فإنَّ الأمر أيسر من أن تشعر أنَّ فهمه فوق طاقتك، فما هذا النحو إلاَّ لعبةٌ أتقنَ فنَّها البعضُ ليعزلوك عن كلام الله. ففي قوله تعالى:

﴿أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾.

هذا اللفظ (من) استُعمِلَ هنا لبيان جنس الأساور ممَّن هي؟ ومن أيِّ معدنٍ؟.

فهل ترى الآن أنَّ (من) في الآية هي لبيان جنس الذين آمنوا وعملوا الصالحات؟

كلاَّ.. إنَّ ما تفهمه ويفهمه كلُّ إنسانٍ هو أنَّ الله تعالى وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات من مجموعةٍ كان يتحدّث عنها أنَّ لهم مغفرة. فهؤلاء جزءٌ من المجموعة. لكن ابن هشام يزعم أنها (للتبيين). ولا عنوان كهذا في الوجوه الخمسة عشر المزبورة في قواعده، إذ العنوان هو (بيان الجنس) فحشر هنا جملةً ملتويةً هي قوله (أي الذين آمنوا هؤلاء). فما معنى عبارته هذه؟. (مغني اللبيب: ١/ ٣١٩).

معناها أنَّ (منهم) زائدة!

وعليك أن تفهم أنَّها زائدة ولو نزل بها جبرئيل عليه السلام!

مستخدماً (أي ابن هشام) أسلوباً إرهابياً قبل تلك العبارة مفاده أنَّك إذا لم تفهم الأمر كما نريد فإنّا نعدُّكَ زنديقاً.

لماذا فعل ذلك؟

لأنَّك إذا لم تجعلها زائدةً أو تحت العنوان الذي ابتدعه هو وحشره في أحد الوجوه، صار المعنى إنَّ الله لا يغفر إلاَّ للذين آمنوا

وعملوا الصالحات من مجموعة الذين أعلنوا إسلامهم، وهو أمرٌ سيزعج الكثيرين من أمثال ابن هشام، فساق التهديد قبيل ذلك بقوله:

(وفي كتاب المصاحف لابن الانباري أنَّ الزنادقة تمسّك بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ..﴾ الآية في الطعن على بعض الصحابة، والحق إنَّ «من» فيها للتبيين لا للتبعيض).

وإذن فأنت الآن بإزاء (نحوٍ سياسيٍّ) فاختر لنفسك أيُّها القارئ.

لقد نسي ابن الانباري وابن هشام أنَّ القرآن كلّه مشحونٌ بمثل ذلك، وتخصيص كتاب كاملٍ للحروف لن ينفعهما شيئاً بعد قوله تعالى:

﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

فإنَّ الله هو الذي يعذّب من يشاء ويغفر لمن يشاء وليست المغفرة بقانونٍ يضعه ابن هشام أو غيره.

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

زعم ابن هشام أنَّ (المقول فيهم ذلك كلهم كفّار) المغني: ١/ ٣١٩. واكتفى بهذه العبارة من غير أن يوضّح في أي وجهٍ نضع (من) في هذه الآية.

ولكن بناءً على القواعد الموضوعة فهي كالآية السابقة تفيد التبعيض، ولا يقدر أن يقول حتى تلك المفردة التي ابتدعها (للتبيين)، لأنَّ صدر الآية مختلفٌ عن مثيله في الآية السابقة ولا يأذن له بذلك. وعندما حشرها في النوع الثالث فقد نوّه لنا أن نفهم أنَّ المقول فيهم كلّهم كفّار وكفى.

انظر الآن الآية كاملةً:

﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

إنَّ ابن هشام يزعم أنَّهم كلّهم كفّار، فاسأله إذن لماذا لم يقل **(وإن لم ينتهوا عمَّا يقولون ليمسَّنهم عذاب أليم)**؟ أيحسب أنَّ مركّباً كاملاً وهو **(الذين كفروا منهم)** قد جاء اعتباطاً أو حُشِرَ هنا حشراً ولا يؤدّي إلى معنى؟.

إنَّه قطعاً لم يفكّر بالآية نفسها بقدر ما كان يفكّر بمجرّد إتيان شواهد!!

ولم يسأل الأسئلة الآتية:

* لماذا قال (الذين قالوا) بالماضي، وإن لم ينتهوا (عمّا يقولون) بالمضارع ولم يجعلهما كلاهما بالماضي أو كلاهما بالمضارع؟

* لماذا جاء بالتعقيب (وما من إلهٍ إلاَّ إله واحد)؟

* لو فرضنا أنَّ الجميع انتهوا عمّا يقولون فهل يعني أنَّهم جميعاً سيخرجون من الكفر؟.. والجواب بالطبع كلاّ لأنَّ سكوتهم قد يخالف نواياهم.

* لو فرضنا أن الجميع لم ينتهوا عمّا يقولون فهل يبقون جميعاً على الكفر؟ والجواب بالطبع.. كلاّ، إذ ربَّ مؤمنٍ كمؤمن آل فرعون (يكتم إيمانه) فيقول ما قالوا، ويخالفهم في نيَّته. إذن فمجيء عبارة كاملة (الذين كفروا منهم) هي لإفادة هذه الأشياء الدقيقة واللطيفة والتي لا يحسب لها النحويون أي حسابٍ يذكر. ولو نظرت في عقائد النصارى لوجدتَ أنَّ هذا القول (الله ثالث ثلاثة) له ثلاثة عشر مفهوماً مختلفاً بحسب طوائفهم. وأخَذَ هذا القول معانيَ مختلفةً للطائفة الواحدة أيضاً

خلال حقب التاريخ. والله سبحانه وتعالى يعلم أنَّ كثيراً من تلك المفاهيم لا تعني تعدّداً للإله الواحد، ولكنها تُلبسُ الأمر وتجعل فكرة التوحيد مضطربةً وجميع النصارى (يثلِّثون). ومع ذلك استثنى طوائف منهم وامتدحهم كما هو معلومٌ من آيات القرآن العديدة في ذلك المعنى. وقوله تعالى قريبٌ جداً في هذا المورد من السورة نفسها، حيث قال جل وعلا:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩].

فكيف يزعم ابن هشام أنَّ الجميعَ كفّارٌ؟ فهناك فرقٌ بين (الذين قالوا) وبين (الذين يقولون).

الآية الثالثة: قوله تعالى:

﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ مِنْهُمْ وَٱتَّقَوْاْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٢].

زعم ابن هشام أنَّ (منهم) هنا زائدة، إذ يُفهم ذلك من قوله المقتضب المؤلّف من ثلاث كلماتٍ فقط وهو: (وكلُّهم محسنٌ ومتَّقٍ). ويظهر أنَّ الرجلَ لا ينظر إلاَّ بعينٍ واحدةٍ، فلم يرَ ذيل الآية (أجرٌ عظيم)، ولم ينتبه إلى أنَّ الأجر العظيم مختلفٌ عن الأجر الكبير، ومختلفٌ عن الأجر الذي ورد بصيغة النكرة (أجراً)، ومختلفٌ عن أجورٍ أخرى كثيرةٍ موزّعةٍ على المؤمنين بحسب طبقاتهم، فكيف يكون كلّهم (محسنٌ ومتق)؟. قال تعالى:

﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٩٣].

ففي هذه الآية أربع مراتب للمؤمنين:

١ ـ آمنوا وعملوا الصالحات.

٢ ـ اتّقوا وآمنوا وعملوا الصالحات.

٣ ـ اتَّقوا وآمنوا.

٤ ـ اتّقوا وأحسنوا.

واقترنت المحبّةُ بالدرجة الرابعة فقط حينما قال: (واللهُ يُحبُّ المُحسِنين (وجميع هؤلاء هم طبقاتٌ من المؤمنين. أفَحَسِبَ ابنُ هشامٍ أن يُؤتى (الأجر العظيم) وهو لم (يُحسِن) حتى تخريج الحروف قائلاً في كتاب الله ما شاء له هواه؟. ألا ترى أنَّ الآية الوارد ذكرها تخصّ المرتبة الرابعة فقط من المراتب التي تذكرها الآية الثالثة، وأنَّ الأجر العظيم مخصوصٌ بهؤلاء فقط (من بين) مجموعة الذين استجابوا من بعد ما مسّهم القرح؟.. فتخيّل أي اضطرابٍ سيحدث في جميع الآيات المتعلّقة بألفاظٍ مشتركةٍ مع هذه الآية عندما يزعم الرجل أنَّ (منهم) هو لفظٌ زائدٌ عن حاجة السياق.

الباب الثالث

خصائص المنهج اللفظي ونتائجه

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: موقف المنهج اللفظي من التفاسير ومناهجها.

الفصل الثاني: إنهاء المنهج اللفظي لحالة الدفاع السلبي عن القرآن.

الفصل الثالث: تطبيق جزئي للمنهج اللفظي على آية الرواسي.

الفصل الرابع: حلول المنهج اللفظي للتناقض المزعوم في القرآن.

الفصل الخامس: النظام الطبيعي والنظام الأحسن.

الفصل الأول

موقف المنهج اللفظي من التفاسير ومناهجها

حسم الموقف من جواز التفسير أو عدمه:

من أروع ما سيتمخّض عنه المنهج اللفظي من نتائج هو قدرته على حسم النزاع حول جواز التفسير أو عدمه من خلال طريقته في العمل وفق النظام القرآني.

لقد حدث اختلافٌ بين العلماء بشأن جواز أو عدم جواز التفسير كان من جملته ظهور اتّجاهٍ امتنع عن تفسير القرآن ونصح بالامتناع عنه، بل وحرّم التفسير مطلقاً بغير ما قيدٍ أو شرطٍ. وقد أدّى هذا الاختلاف إلى ظهور ثلاثة اتجاهاتٍ أساسيةٍ بشأن المسألة هي:

الاتجاه الأول: المنع من التفسير مطلقاً:

ذكره السيوطي في كتابه الإتقان فقال: **(قال قومٌ لا يجوز لأحدٍ أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أديباً متّسعاً في معرفة الأدلّة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وليس له إلاّ أن ينتهي إلى ما رويَ عن النبي ﷺ في ذلك).** الإتقان في علوم القرآن: ١٧٢ . وذكر معه الأدلّة وأسماء من امتنع من العلماء عن التفسير.

الاتجاه الثاني: الجواز مطلقاً:

وهو نقيض الاتجاه الأول حيث أكّد من ادَّعى ذلك على وجوب

التفسير لكلٍّ من يقرأ القرآن لا استحباباً ولا قصراً على العلماء، ودعموا رأيهم هذا بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

كما استشهدوا بأحاديث شريفة مثل قوله ﷺ:

(أمَّا القُرآنُ فاعمَلوا بِمُحكمِهِ وآمِنوا بِمُتَشَابِهِهِ) (فضائل القرآن: ٢٦)

ومعلومٌ أنَّ المرءَ لا يمكنه العمل بغير ما علمٍ ومعرفةٍ بالتفسير. كما استشهدوا بأقوال الأصحاب مثل قول سعيد بن جُبير: **(من قرأ القرآن ولم يفسّره كان كالأعمى أو كالإعرابي)**. مقدّمتان في علوم القرآن: ١٩٣.

الاتجاه الثالث: الجواز بشرط أو بشروط:

وهو الاتجاه القائل بجواز تفسير القرآن بشروط. وهذه الشروط هي امتلاك الأدوات الخاصة بالتفسير. واختلف أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم حول تلك الشروط والأدوات، وفيما يجب على المفسِّر أن يعلمه قبل الشروع بتفسير القرآن. فاشترط بعضُهم جملةً من العلوم كالألفاظ والنحو، واشترط آخرون جملةً من الملكات كالذوق والحسّ الفني، ووضع بعضهم شروطاً خاصّةً بهم، ولذلك عَدَّ كلٌّ منهم من فسّر القرآن بغير شرطه كان كمن فسّر (القرآن برأيه). واختلفوا اختلافاً شديداً في موضوع التفسير بالرأي أدَّى إلى ظهور أكثر من اتّجاهٍ فرعيٍّ ضمن الاتّجاه الثالث نفسه.(نفس المصدر السابق ـ كذلك المبادئ العامة لتفسير القرآن: ٤٧، وأيضاً مقدِّمات كتب التفسير).

وكان نتيجة ذلك أنْ اختلفوا في ما هو مأذونٌ بفعله: التفسير أم التأويل؟. فبعضُهم جعله في تعريف التفسير، والبعض الآخر جعله في تعريف التأويل. فمن جعله في التفسير سمّى ما قام به تأويلاً، ومن جعله تحت عنوان التأويل سمّى ما يقوم به تفسيراً!. (انظر مقدِّمات كتبهم وسبب تسمية كلٍّ منهم لكتابه باسم التأويل أو التفسير).

وعند دراسة هذه الاتجاهات بعنايةٍ ومعرفة أقوال وأدلّة كلٍّ منهم وعرضها على المنهج اللفظي يتّضح لك قصور هذه الاتجاهات جميعاً. وإذا وجدت صعوبةً في تصوّر ذلك، ولكي لا نتجنى على تلك الاتجاهات وإنْ كانت الموضوعيةُ هي ديدننا منذ البداية، فإنّها على الأقل مخطوءةٌ في جزء كبيرٍ منها.

فلو سلَّمنا بصحّة تناولها في مقدّماتها، واستعراضها للأصول التي استندت إليها، والأدلّة التي بُنيت عليها، وهي أدلَّةٌ قرآنيةٌ وحديثيةٌ وعقليةٌ، فإنّها اضطربت في النتائج وجانبت الحقيقة والصواب. ذلك لأنَّ فهمَ أيٍّ واحدٍ من تلك الاتجاهات لم يكن شمولياً ولم يكن حيادياً إلاَّ ما أمكنه من تحديدِ رأيٍ بُعدُه واحدٌ. وما الاختلاف والتناقض الذي حدث بينها (مع أنَّها اعتمدت أدلَّةً مصدرها واحدٌ) إلاَّ ليؤكّد حقيقة أنَّ هناك جوانبَ لم يتمكَّنوا من إدراكها في النصوص التي اعتمدوها ذاتها.

إنَّ المنهج اللفظي إذ يكشف حقيقة وجود النظام القرآني، ويفسّر النصوص المأثورة على ضوء هذا النظام، فإنَّه يكشف ضمناً أن الاتجاهات الثلاثة كانت محقّةً في تناولها ومخطئةً في نتائجها.

فالنظام القرآني يؤيّد الاتجاه الأول (المنع مطلقاً) من حيث إنَّ المفسِّر مهما امتلك من أدواتٍ للتفسير ومعرفةٍ عامةٍ، فإنَّه من المؤكَّد سيفسِّر القرآن الكريم برأيه ما لم يكشف هذا النظام ويسير بمقتضاه، ولمَّا كانوا لا يدركون شيئاً عن النظام القرآني فإنَّ منعهم من التفسير وامتناعهم عنه لهو الرأي الأصوب حقاً من هذه الجهة. لكن المنهج اللفظي يخالفهم في أمرٍ آخرٍ وهو غياب البديل!. فهل من المعقول أن يكون القرآنُ كتابَ هدايةٍ، أمرَ الله بتلاوته وتدبّره واتّباعه، ومع ذلك لا يمكن لأحدٍ أن يحاول فهمه لهذا السبب وحده؟.

فإنْ كانوا طابقوا النص النبوي الذي يتهدّد من يفسّره برأيه بعذاب النار، فقد خالفوا النص القرآني الآمر بتدبّره، والنصوص الأخرى الآمرة بفهمه.

وأمَّا الاتجاه الثاني فإنَّ ما يقوله بشأن وجوب التفسير وعدم الانتفاع بقراءةٍ بغير فهمٍ هو قولٌ صحيحٌ! ولكنه قولٌ ناقصٌ، إذ لم يذكر ما هي الوسائل الكاشفةِ عن علوم القرآن؟ وما هي الضمانات التي لا تجعله سبباً للاختلاف، وهو الأمر الذي حرص الاتجاه الأول على الخلاص منه.

فالاتجاه إذن شعر بضرورة الانتفاع بالقرآن ولكنه لا يدري كيف يمكن الانتفاع به مع ضمانه عدم الاختلاف فيه، وذلك لأنَّه لا يدرك وجود نظام داخلي في القرآن الكريم يمنع من الاختلاف. وإذن فالمنهج اللفظي يمكنه إنقاذ هذا الاتجاه من الهلاك المحقَّق بعد إن أصبحت كتب التفسير تعجُّ بما لذَّ وطابَ ولجميع الفئات والتيارات، وترضي جميع الأذواق والنظريات... ممَّا يجعل المؤمن الحقيقي يعزف عنها مجبراً.

وإذا كان هناك ثمّة إحساسٍ بوجود نظام قرآني داخلي عند أولئك العلماء الذين أوجبوا التفسير على كلّ قارئٍ فإنَّه غير كافٍ، لأنَّ الإحساس قد ضاع تماماً وهم يعاملون القرآن بنفس الأساليب التفسيرية، ويخضعونه لمناهج يأبى الخضوع لها. وإذن فمن يعمل بتلك المناهج لا يحصل على أي نتيجةٍ وكأنَّما يعمل خارج القرآن.

أمَّا الاتجاه الثالث الذي أجاز التفسير بشروطٍ والتي بدورها تختلف عند عامّة المفسِّرين، فهو اتجاه العلماء عامّةً والمفسرين والفقهاء، وكذلك من تابعهم من القرّاء والتلاميذ وطلاّب العلم. ويمكن القول إنَّه الاتجاه السائد في الأمّة حالياً ومنذ زمنٍ طويلٍ. ومن الواضح أن هذا الاتجاه قد ظهر كحلٍّ أخيرٍ للصراع بين الاتجاهين السابقين، بعدما فَهِمَ بعمقِ التناقض والإشكالات التي تتمخّض عنهما، فلم يكن أمام العلماء من حلٍّ سوى الإذن بالتفسير مع التشدّد بالشروط لتكون مقصورةً على الخواص من أهل اللغة والفقه، وبذلك تمكنوا من ضرب عصفورين بحجرٍ واحدٍ:

الأول: الخلاص من إشكالات الاتجاهين السابقين والقضاء عليها بالمرّة.

الثاني: التربّع على عرش مملكة التفسير وترك العامّة تذعن للأمر الواقع وتستسلم لهم، وتسلِّم قيادها بأيديهم بحيث لا يدور على ألسنتهم، بل في قلوبهم إلاَّ ما يذكره الخواص من أهل التفسير. وشعرت العامّة خلال حُقبٍ وأجيالٍ شعوراً نمى وقوّاه فتاوى العلماء يؤكّد على حرمة القول في القرآن الكريم ومعانيه ما لم تكن مأخوذةً من أحد المفسِّرين، بل حرّم بعضهم على نفسه الفهم الحسّي أو الداخلي خلال قراءته القرآن، لأنَّه بظنِّه ربما يخالف أقوال المفسِّرين ويكتسب بذلك إثماً!.

لقد كانت الشروط الموضوعة أشياءَ لا علاقةَ لها بالنظام القرآني، ولا تُغني شيئاً في معرفة هذا النظام أو اكتشافه، بل هي التي تضلّل الباحث عن النظام وتدفعه بعيداً عنه. فكان من الطبيعي أن يختلفوا في الشروط وفي التفسير نفسه معنًى واصطلاحاً، والفارق بينه وبين التأويل، وأيُّهما تحلُّ ممارستُهُ إلى آخر قائمة الاختلافات.

لقد كان هذا الاتجاه بجمعه للمتناقضات يحمل أسوأ طريقةٍ لفهم النصوص النبويّة ولشرح الآيات القرآنية. وهي نصوصٌ أوضحت بجلاءٍ تامٍّ طريقة الكشف عن معارف القرآن مرّةً بوصف القرآن نفسه، ومرّةً بوصف حملته الحقيقيين، وثالثةً بوصف المنهج المفضي لهذه المعارف وإعطاء معالم عنها. وإنَّ بعض تلك النصوص تجدها في الملاحق الخاصة بهذه المقدّمة فراجعها في آخر هذا الكتاب حيث ستجد أيضاً شيئاً من التعليق عليها.

إنَّ المنهج اللفظي يبطل هذه الاتجاهات جميعاً (أو يوحّدها جميعاً) باتّجاهٍ واحدٍ وهو الاتجاه القائل: إنَّ القرآن نظامٌ كليٌّ محكمٌ يكشف نفسَهُ بنفسِهِ، وهو غنيٌّ عن أيِّ علمٍ. وإذن يصحُّ أن يقال أنَّ على الجميع أن يمتنعوا عن القول فيه بآرائهم مهما أوتوا من معرفةٍ وعلمٍ (الاتجاه الأول). ويصحُّ أن يقال إنَّ على الجميع أن يتدبروا

القرآن الكريم ويفسّروه ويفهموا مراميه خاضعين لهذا النظام طائعين له (الاتجاه الثاني).

وهذا القول من المنهج اللفظي الوحيد الذي يطابق النصوص النبويّة جميعاً، وهو الوحيد القادر على تفسيرها جميعاً من غير وقوعٍ في التناقضات المضحكة التي وقعوا بها.

أمّا الاتجاه الثالث فإنَّه يسقط تلقائياً لأنَّه ليس إلاَّ حاصلُ جمعٍ للاتجاهين الأوليين محافظاً على تناقضهما، متجاهلاً عجزه أمام الجمع بينهما فكان هو بديلاً لا يناقض اتجاهاً معيّناً بقدر ما يناقض نفسه، وبالتالي فهو اتّجاهٌ محكومٌ بالزوال منذ ولادته.

قدرة المنهج اللفظي على توحيد مناهج التفسير

إنَّ كثرة مناهج التفسير لا يدلُّ على تنوّع المعارف المتحصّلة من القرآن، بل يدلُّ على تخبّط هذه المناهج في تحصيل معارف القرآن، وذلك لأنَّها ليست وسائل متفرّعة على منهجٍ واحدٍ لكشف العلوم المتنوّعة للنص القرآني. ولو كانت كذلك فلا بأس بها، لأنَّ النصّ القرآني مشحونٌ بتلك المعارف والعلوم. ولكنها مناهج مختلفةٌ، ونتائجها متقاطعةٌ غير متلاقيةٍ، وهي متخاصمةٌ غير متلائمة ومتناقضة فيما بينها، بعكس ما يفترض من تأييدِ حقائق القرآن بعضها لبعض.

إنَّ المنهج اللفظي يحلُّ كبديلٍ محلَّ هذه المناهج، وهو بديلٌ سيحلُّ قسراً عليها. وهذه المناهج إن لم تحاول التمسّك به والانضواء تحت لوائه وتعديل طريقتها وفقه، فإنّها ستلغي نفسها بلا شك في ذلك، لأنَّ المنهج اللفظي لا يكشف عن النظام القرآني وحسب، بل هو منهجُ هذا النظام.. وهو نظامٌ كما تعلم (يعلو ولا يُعلى عليه ويُحطِّمُ ما تحته) وفق الوصف الذي وصفه به الجاحد فضلاً عن المؤمن.

ومعلومٌ أنَّ هذا المنهج تتفرّع عنه جميع الحقائق المرصودة الظاهرة، وبعض ظلال الحقائق الباطنة للنصِّ القرآني دفعةً واحدةً، من خلال طبقاتٍ متداخلةٍ للاقترانات اللفظية مع بعضها البعض، بحيث إنَّ

المعارف المنتزعة من النصّ تتوزّع بصورةٍ متوازيةٍ وبجميع الاتجاهات كما يتبيّن لك من الرسم التوضيحي القادم.

فحينما تحصي جميع الاقترانات في الطبقة الأولى فإنَّ النصّ يعطيك مرّةً واحدة جميع العلوم والمعارف في تلك الطبقة من المعرفة، ويقابلها شيء مساوٍ لها من باطن النص، وحينما تقوم بإحصاء الاقترانات في الطبقة الثانية أي ملاحقة اقتران أكثر من لفظ باللفظ الواحد مع متابعة ذلك الاقتران الأكثر مع بعضه البعض تنكشف لك درجةً جديدةً من تلك المعارف، هي الرسم نفسه (الطبقة الثانية).. وهكذا كلما ازدادت إحصاءات عدد الاحتمالات ازدادت المعرفة حول النص مع انكشاف الطبقة الأسبق للنصوص الأخرى المقترنة به لفظياً.. وهذا هو سرُّ الإعجاز القرآني كما سنوضّحه لك فيما بعد.

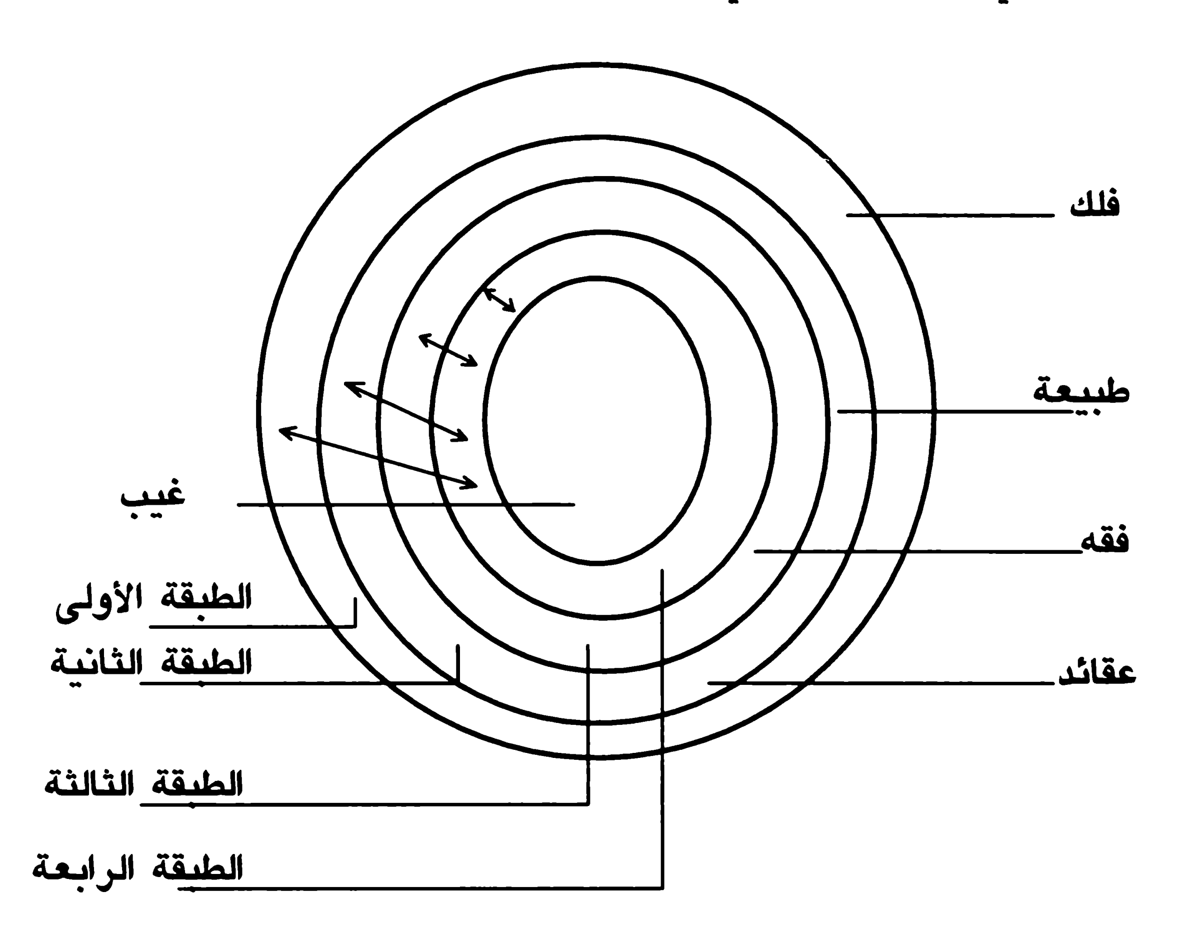
إذن فالنصُّ القرآني متّصلٌ بالموجودات كلّها من خلال اتّصاله (بوحدة القرآن) فلا نهاية للاكتشافات المحتملة من ظاهره، وبالتالي فلا إمكانية لمعرفة باطن النصّ معرفةً تامّةً بحيث لا يبقى فيه شيءٌ خافٍ على الباحث.

إنَّ كلّ طبقةٍ هي أوسع دائرةٍ وأكثر تشابكاً واشتراكاً من الطبقة السابقة عليها، ولكنها بالطبع أكثر وضوحاً لبعدها عن النصّ، وبالتالي تتراءى من باطن النصّ معرفةٌ أكبرُ ممَّا سبقها من طبقاتٍ. فالنصّ القرآني هو النصُّ الوحيدُ الذي تكون علاقتُهُ عكسيةٌ بالباحث... فكلّما احترم الباحثُ النصّ ومنع نفسه من الجرأة عليه وابتعد عنه ليطوف حوله من بعيدٍ كلّما منحه النصّ معرفةً تتناسب عكسياً مع هذا البعد. ومن أجل ذلك جعلنا السهام في الرسم من الجهتين. فالنصّ إذا ظهر لك وهو يتحدّث عن الطبيعة مثلاً، فهو يتحدّث في حقيقة الأمر عن العقائد وعلم النفس وعن جميع المعارف الأخرى، من خلال اقترانه بألفاظ النصوص الأخرى التي بدورها تكشف لك المزيد من أسرار النصّ. وهكذا فإنَّكَ

إذا وجدت أنَّ عددَ الاقترانات ضئيلاً فإنَّه معوّضٌ في الطبقة اللاحقة حيث يمكن إتمامِ ما شعرت به متوهّماً من وجود فجوةٍ ما في علمٍ ما.

إنَّ كثرةَ العلوم وتفرّعها ليس دليلاً على صحّة المعرفة، بل هو دليلٌ على نقصٍ شديدٍ في توحيد المعارف المتنوعة تحت أصلٍ واحدٍ. وقد انتبه علماء الطبيعة في الآونة الأخيرة إلى تلك الحقيقة وحاولوا البدء بتوحيد النظم المتنوّعة والحقائق المتفرّقة في نُظُم أعمِّ تمهيداً لوضع نظريةٍ موحّدةٍ في كلّ علم، إذ أدركوا أنَّ هناك طريقاً واحداً دائماً يُمكِّن من جمع عددٍ أكبر من الظواهر في نظامٍ واحدٍ. (النظرية الكونية الموحّدة «النظام الموحَّد»)، وهذا يعني أنَّ المعرفَةَ أو العلم في الأصل هو واحد وأنَّ الجهل به هو الذي أدَّى إلى تكثّرِهِ وتعدّد فروعه أو كما قال الولي في كلمةٍ جامعةٍ لهذا المعنى هي: **(العلمُ نقطةٌ كثّرها الجاهلون).**

وفيما يلي مخططٌ توضيحيٌّ لما ذكرناه:



إنَّ السهام المعكوسة في الرسم التوضيحي تبيِّن هذه الحقيقة بالإشارة إلى أنَّ الدائرة الأوسع وإنْ كانت تشتمل على معارف أكثر، لكنها في الحقيقة توضّح المعرفة الموحّدة بصورةٍ أكثر تفصيلاً عن النصِّ نفسه. ومعنى ذلك أنَّه كلّما ازدادت كشوفات الحقائق المتّصلة بالألفاظ ذات العلاقة بالنصّ كلّما تراءى النصّ بوضوح أكبر. فالتوسّع في المنهج اللفظي يكثّر المعارف من جهةٍ، ولكنَّه أيضاً يوحّدها من جهةٍ أخرى، فتتقارب الأسهم عند النصّ حتى تلتقي في بؤرةٍ نقطويةٍ جامعةٍ لتلك المعارف والعلوم التي يحتويها النصّ.

إذن فيمكن أن نعرّف النصّ القرآني مهما كان قصيراً على أنَّه في حقيقته: مجموعةُ نقاطٍ ما هي إلاَّ بؤرٌ لمرآةٍ عاكسةٍ لحقائق متنوعةٍ. وعند جمع هذا التعريف مع مقولة الولي الآنفة، فإنَّ مجموع البؤر لجميع النصوص ما هي إلاَّ مرآةٌ لها بؤرةٌ نقطويةٌ واحدةٌ.

وقد يبدو لك هذا الكلام غريباً، لكنَّه في الواقع ليس مجرّد فرضٍ أو تفسيرٍ عشوائيٍّ للنصّ القرآني، ذلك أنَّ نظرية هذا المنهج وتطبيقاته العملية قد أثبتت هذا التصوّر تجريبياً وعملياً، حيث وجد المنهج اللفظي أنَّ النصّ الواحد رغم قصره يعمل كبؤرةٍ نقطويةٍ لنورٍ يشعُّ في جميع الاتجاهات، ويكشف عن حقائق أبعد بطريقةٍ غريبةٍ يبدو النصّ من خلالها وكأنَّه يريد أن يكشفَ نفسه.

وعلى هذا الأساس فإذا أُريدَ تحديد النقطة وكشفها، فلا بدَّ من المرور على الأشعة كلّها والدوران حول النقطة لتحديد شيءٍ ما عن بُعدها وخصائصها. وبالتالي فإنَّ الكشف عن مدلولات النصّ المتنوعة يجب أن تكون في آنٍ واحدٍ وبمنهجٍ واحدٍ. وهذه النتيجة الهامّة تمثّلُ جوهر العمل بهذا المنهج الذي أسميناه بالمنهج اللفظي.

نعم.. هناك منهجٌ ظهر أخيراً سُمِّيَ بالمنهج الموضوعي ووصفوه بأنَّه أفضل مقترحٍ تاريخيٍّ لتفسير القرآن الكريم وخلاصته أن يقوم

مجموعةٌ من ذوي الاختصاصات المختلفة في فروع المعرفة ويبحثوا في الآيات التي تتحدّث عن موضوعهم الخاص. فأهل الفلك يدرسون آيات الفلك، وأهل الأحياء يدرسون آيات الكائنات من الأحياء.. وهكذا.

إنَّ المنهج اللفظي يعتبر المنهج المذكور ليس إلاَّ واحداً من بقية المناهج، لا يختلف عنها بكونه مقترح تاريخي متميّز، بل بكونه أسوأ مقترحٍ تفتَّقت عنه أذهان الأمة منذ عصر نزول القرآن.

ذلك لأنَّ المنهج الواحد اللغوي أو الفقهي أو التاريخي الذي يدرس القرآن كلّه بمنهجيةٍ واحدةٍ يقع دوماً في تناقضاتٍ مع بقية المناهج ومع نفسه. وقد تأمل منه رغم ذلك أن يقع على النظام القرآني ولو مصادفةً لأنَّه بمنهجيةٍ محدّدةٍ وإن كانت خاطئةً.

أمَّا المنهج الموضوعي فإنَّه تجزئةٌ أكبرُ وأعظمُ للقرآن. ومن المتوقّع أن يُضاعِفَ عدد التناقضات في موضوعه وبقية الموضوعات، ولا يُحتمل منه الوقوع على النظام القرآني واكتشافه، بل لن يدخل هذا الباب حتى يلجَ الجملُ في سمّ الخياط. فهذا المنهج يستخدم جميع المناهج المعروفة بلا تحديدٍ بأيدٍ مختلفةٍ وعقولٍ مختلفةٍ لمواضيع مختلفةٍ، ويحاول في الوقت نفسه الاقتراب من النصّ. فالنتيجة المتوقّعة هي في أنَّ عينيه سيصيبهما العمى، ويظلُّ تائهاً يدفعه كلّ نصٍّ إلى آخرٍ من غير أن يعلم من أين جاء والى أين يذهب.

وسيقوم هؤلاء (أساتذة ومختصّون) وبمساعدة علماء الدِّين بإفراغ جميع ما يعلمونه من نظرياتٍ علميةٍ على النصّ القرآني، ليثبتوا للأمة أنَّ كتابها السماوي يتضمّن جميع تلك العلوم، وأنَّهم جاؤوا بما لم تستطعه الأوائل ممَّا يؤدي في النهاية إلى تقطيع القرآن إلى مواضيع مختلفةٍ، ولن تجدهم بعد سنواتٍ إلاَّ واختلفوا وتخالفوا وتقطّعوا أمرهم بينهم زُبراً كلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون.

نحن ننبِّه جميع من يهمّه الأمر إلى ضرورة التوقّف الفوري عن هذا

العمل من قبل أن يأتي يومٌ لا مردَّ له من الله وما لهم من ناصرين.

وفي ما يلي اعترافٌ بمساوئ هذا المنهج لأحد مؤيِّديه من غير أن يشعر، فبعد أن امتدح الكاتب المنهج الموضوعي وأيَّد من دعا إليه واعتبره: (يُغني الطالب والباحث في سبر المواضيع والاطلاع على أسرار القرآن العظيم مبوّبةً وممنهجةً...الخ). بعد هذا التأييد قال: (وقد سبق بعض الأوائل إلى هذا المنهج من حيث لا يقصدون ولعلَّ من أهمِّ مظاهره عندهم هو التفسير التشريعي الذي عنى بفقه القرآن وأحكامه وقد عاد مناخاً للكشف عن الخلاف المذهبي فكلٌّ يعزّز وجهة نظر الفقيه ويلتمس الدلائل القرآنية التي تؤيّده فعاد كلّ تفسير من هذا النوع سجلاً لفتاوى مذهب مؤلّفه حتى وَضُحَ فيه التعصّب المذهبي وتطرّف البعض فيه حتى صار تفسيره أداةً لنفي آرائه بعض المسلمين وإثبات الأخرى وحمل قويّهم على ضعيفهم... الخ) ـ المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم.

ونكتفي بإيراد هذا النصّ عن مساوئ المنهج الموضوعي كدلالةٍ إضافيةٍ على فساده فقد (شهد شاهدٌ من أهلها).

إنَّ المنهج اللفظي إذ يحكم على الباحث بضرورة الخضوع التام للقرآن الكريم ومعالجة النصّ القرآني بملاحقة ألفاظه في كلّ القرآن واكتشاف قانون حركتها في النظام القرآني.. فإنَّه يقطع السبيل بل يقطع ذراع كلّ من يحاول استعمال منهجٍ آخرٍ غير المنهج القرآني نفسه. وهذا فضلاً عن أنَّ أيَّ باحثٍ يقوم بإسقاط آرائه الخاصة على النصّ القرآني فإنَّه يخرج بفضيحةٍ علميةٍ ودينيةٍ يبقى عارها أبد الدهر، وبخاصةً بعد الإعلان عن المنهج اللفظي.

إبطال المنهج اللفظي والعمل بالمنهج الصوفي والباطني والعرفاني

يمكن اعتبار المناهج الثلاثة: الصوفي والباطني والعرفاني، مناهج مختلفةً إذا دُرِست بعنايةٍ وصُنِّفت تصنيفاً معيَّناً. ولكنها تعتبر في نظر

المنهج اللفظي اتّجاهاً واحداً في التفسير لوجود خصائص مشتركةً بينها سنعرض بعضها بعد قليلٍ.

المنهج الصوفي أُطلِقَ على طريقة متصوّفة أهل السنَّة مثل ابن عربي وتلاميذه. ويقابله ما يسمّى بالمنهج العرفاني لزهّاد الشيعة تمييزاً لهم عن التصوّف السُنِّي. أمّا المنهج الباطني فيشمل أكثر من تيّارٍ في حُقَبٍ مختلفةٍ ومن مذاهب مختلفةٍ. ولكنه أكثر شهرةً في المذاهب المتفرّعة عن التشيّع بدءاً بالاسماعيلية والكشفية وانتهاءً بالشيخية[١].

وإذا كانت تلك الاتّجاهات تبدأ أوّل أمرها على أيدي رجالٍ يدفعهم حبّ القرآن إلى محاولة رصد (إشاراته ورموزه) حسب تعبيرهم، وتبدأ بمقولاتٍ صحيحةٍ أو مخطوءةٍ بتحفّظٍ شديدٍ فإنّها سرعان ما تنجرف في تيّار التأويل فيأخذها بعيداً عن روح القرآن وعن حقائقه التي سعت إلى اقتناصها. وما ذلك إلاّ لأنَّها لا تمتلك منهجاً محدّداً للتأويل أو التفسير، ولا تدرك شيئاً بل لا تتصوّر أصلاً وجود نظامٍ محكمٍ عامٍّ في القرآن. وكلُّ ما تشعر به هو أنَّ وراء النصّ القرآني حقائق لا يدركها التفسير السائد فتحاول جاهدةً استبدال اللفظ بغيره باعتباره مرموز ذلك اللفظ، وهو لفظٌ تتخيّله من تلقاء نفسها ولا يمثّل مرادفاً قريباً بل لفظاً غريباً كلّ الغرابة عن اللفظ القرآني.

---

(١) الحقُّ إنَّ هذا التصنيف للمؤلف هو تصنيفٌ معتمدٌ لدى المتتبِّعين.. وقد أخذه رحمه الله عنهم، وهو إذ يقرأ وجهة نظر بعض التيارات التي ذكرها فمن خلال ما تنقله التيّارات المناهضة له كالتيار الأصولي في مؤلفاته لا من مصادرها المعتمدة، لأنها مصادرٌ يعزُّ وجودها خاصةً في الظروف التي عاشها كما ذكر ذلك هو بنفسه رحمه الله في كتابه الآخر (الحل القصدي) .. وإلاّ فإنَّ لدينا تحفّظاً شديداً بشأن هذا التصنيف يتعلّق بالفكر الشيخي والكشفي، إذ هما في الحقّ تيّارٌ واحدٌ مهما قيل من وجود فروقٍ بينهما إنّما يبعد أن يكون هو باطنياً.. وقد يكون لنا مستقبلاً تنظيرٌ بهذا المعنى خاصةً بعد اطلاعنا مؤخراً على جملةٍ من المؤلفات الأصلية بفكر هذا التيّار. المراجع

ومن الواضح أنَّ التخبّط الناتج من ذلك سيكون أعظم من تخبّط النحويين والبلاغيين في الحذف والتقدير، وأسوأ من فعل المفسِّرين المحقّقين في وضع المرادف القريب في المعنى لمفردات القرآن الكريم.

وأنت تعلم من خلال فلسفة المنهج اللفظي ومن خلال علم النفس أنَّ الباحث إذا لم يحدِّدهُ منهجٌ معيَّنٌ ونظامٌ صارمٌ وارتاحت نفسه لبعض التأويلات والمرموزات، فإنَّه سيغرقُ في هذا الاتجاه، وسيحاول إيجاد رموزٍ أكثر إيغالاً لنصوصٍ قرآنيةٍ أشدُّ تعقيداً وأكثر إشكالاً، وسيسمح لنفسه بفعل ذلك من خلال إسقاط آرائه وأهوائه على النصّ القرآني ما دام الطريقُ مفتوحاً والمنهجيةُ معدومةً، وهو لا محالة واقعٌ في ظلمات بحرٍ لجيٍّ يهوي به إلى القاع مهما أوتي من قوّة نظرٍ وشدّةِ حذرٍ.

وسببُ ذلك بسيطٌ جداً وواضحٌ من خلال القرآن نفسه كما أوضحناه في مقدّمة هذا الكتاب، وخلاصته أنَّ المرء إذا سمح لنفسه مرّةً أن يجعل القرآن تابعاً له، فإنَّه يدفعه إلى الضلال والى الهاوية. فالقرآنُ كائنٌ حيويٌّ يأبى أن يكون مأموماً ولا يرضى إلاَّ أن يكون إماماً.

وهذا قانونٌ صارمٌ سَنَّهُ القرآن الكريم في آياتٍ عديدةٍ ولخّصهُ النبيُّ ﷺ بكلمةٍ جامعةٍ هي: (..**فَمَنْ جَعَلَهُ إِمَامَاً قَادَهُ إِلى الجَنَّة، وَمَن جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلى النَار**).

إنَّ استكبار هذه الفئات على القرآن واضحٌ جداً من خلال قراءةٍ متأنيةٍ لمقولاتها وأساليبها في الكتابة وفي التفسير.

ومن خلال موارد الشبه بينها والتي سنورد بعضها فيما يلي في نقاطٍ مركّزةٍ، فإننا نأمل في أن تكون مفتاح بابٍ جديدٍ لدراسة هذه الاتّجاهات مجدّداً دراسةً نقديةً صحيحةً، والكفّ عن التفاخر بتراثٍ مليءٍ بالتناقضات.

وهذه جملةٌ من أوجه التشابه بين هذه المناهج:

الأول: إنَّ هذه الاتجاهات شعرت بوجود العلوم المنوّه عنها في القرآن الكريم بجملةٍ من النصوص المأثورة، وتأكّدت من تضمُّن القرآن الكريم للحقائق الكونية والتشريعية، فحاولت الاستفادة من النصوص القرآنية في ترسيخ قواعدها الفكرية بالعدول باللفظ والتركيب القرآني عن معناه الظاهري، ومحاولة تأويله بألفاظٍ غريبةٍ عنه. ويمكن القول أنَّها حاولت محاولات بدائيةً غير منظّمةٍ وبدون خطّةٍ واضحةٍ للجمع بين الآيات التي تتحدّث عن موضوعٍ واحدٍ.. تأخذ ما يلائمها، وتهجر ما يعارض أفكارها، وتتناسى ما يُبطِلُ معتقداتها، وتعزفُ عمّا يستعصي على أفهامها. فهي من هذه الجهة لا تختلف بشيءٍ عن بقية المناهج التي تحاول قيادة القرآن إلى مراميها وجرَّه ورائها.

الثاني: إنّها تميّزت عن بقية المناهج في شدّة الاقتراب من النصّ القرآني ومحاولة الولوج في بواطنه. فكان مثلها كمثل رجلٍ أعورٍ أراد أن يرى رأس الإبرة فما زال يقرّبها من عينه الصحيحة حتى فقأها.

الثالث: إنَّها وَلَعت بفكرةٍ عجيبةٍ كان الأنبياء والرسل والأولياء عليهم السلام جميعاً قد نهوا عنها، وشدّدوا النكير على من حاولها، ألا وهي (معرفة الله) كذاتٍ أو موضوعٍ!. فجمعوا بذلك على أنفسهم مصيبتين: مصيبة الموضوع ومصيبة المنهج. وقد أعرض هؤلاء القوم بالمرَّة عن النصائح التي أسديت لهم بضرورة تجنّب ذلك كقول الولي عليه السلام: **(لا تُفكِّروا بالله وفكِّروا بخلقِ الله فإنَّ التفكّرَ في الله لا يزيد صاحبه إلاَّ تحيراً).**

لقد تمكّن المنهج اللفظي من خلال متابعته لبعض الآيات القرآنية في هذه المسألة من وضع الخطوط العريضة لها، وتكوين فكرة صحيحة عن (معرفة الله)، وعن المقاصد الكامنة وراء الدعوة إلى معرفة الله في النصوص المأثورة. وجوهر هذه الفكرة يكمن في حقيقةٍ مجهولةٍ من قبل الأكثرية، وهي أنَّ كلَّ شيءٍ في هذا الوجود يمكن أن يُعرف كموضوعٍ

في (عالم الإمكان) إلاَّ خالق هذا الوجود. فلو كان الخالق يُعرَفُ بنفس الطريقة التي يُعرَفُ بها المخلوق لَمَا كان هناك فرقٌ بين الخالق والمخلوق والربِّ والمربوبِ.

وإذن فالمقصود من عبارة (معرفة الله) في النصوص المأثورة هو معرفة هذه الحقيقة، لأنَّها حقيقةٌ من شعر بها شعر بالتوحيد. ومن هنا يظهر الفارق بين مَن جهِلَ الخالقُ وبين من عرفه حقَّ معرفتهِ.

والذي يريد أن يعرفه حقَّ معرفته كذاتٍ أو موضوعٍ، فهذا هو الذي جهِلَهُ. ومن أقرَّ بجهلِهِ لكونه يعلم هذه الحقيقة التي تميّز بها الخالقُ عن المخلوق، فهذا هو الذي عرف الله، وتكون معرفته به بقدر إدراكه هذه الحقيقة وبقدر عجزه عن معرفة الخالق. فإقرارُ العالم بالجهلِ هو المعرفةُ بخلاف الذي يجهلُ ولا يدري لماذا يجهل أو يدَّعي أنَّه يعلمُ.

إنَّ النصوصَ الكثيرةَ في موضوع معرفة الخالق والقضاء والقدر تؤكّد كلّها هذه القضية الخطيرة التي غابت عن أذهان هذه الفئات. إذ زعمت أنَّها تقدِرُ على إدراك الخالق كذاتٍ أو موضوعٍ للبحث. وبعد (تأمُّلها العميق) واستغلالها جملةً من النصوص القرآنيّة والنبوية، فقد أصبح من المحتّم لها أن تخرجَ بالنتيجة التي خرجت بها فعلاً وأخرجتها بصورٍ مختلفةٍ وتعابير متغايرة، ولكنها نتيجةٌ واحدةٌ في المعنى وهي (وحدة الخالق والمخلوق أو الحقّ والخلق). إذ يستحيل أن تتوصّل إلى هذا الهدف إلاَّ بتنزيل الخالق منزلة المخلوق.

إنَّ المنهج اللفظي كما ترى لا يُبطِلُ دعاوى هذه الفرق وحسب، وإنَّما يتمكّن من تفسير طرقها في الوصول إلى تلك النتيجة الباطلة. ويأمل المنهج اللفظي من العلماء والدارسين أن تكون تلك العبارات المقتضبة لها مدلولها عندهم لأنَّها تفتح لهم باباً جديداً في دراسة أصول الدِّين من

جهةٍ وأصول هذه الفرق من جهةٍ أخرى[1]. وقد كان على تلك الفرق بعد أنْ وضعت لنفسها هدفاً قصَّر الخلق كلّهم عنه وهو واقعٌ في دائرة المستحيل أن تبرِّرَ أشياءَ كثيرةً وأنْ تزوِّرَ المقولاتِ، وأنْ تهتِكَ اللغةَ وقانونَها، وأنْ تُخالفَ العُرف والمنطق، لتأتيَ بآراءٍ منسجمةٍ أو متجانسةٍ، وأصبح جوهر فكرها هو (وثنية دينية) إذا صحَّ التعبير عنها لم تختلف عن عبادة الأصنام إلاَّ في كون التجسّد الإلهي لعبدة الأصنام كان في أجسامٍ منحوتةٍ معدودةٍ، في حين تجسّد الإله عند هذه الفرق في الموجوداتِ كلّها... وأولها شخوصهم كما سيتبيّن بوضوحٍ من النموذج الذي يأتي قريباً، والذي يمثِّلُ جوهر فكرتهم في (الاتحادِ) أو (التوحّد) مع الذات الإلهية.

إنَّ المنهج اللفظي يقرّر في هذه المناسبة، أنَّه يرى [illegible]ظيرَ للوثنية قد بلغ غايته على أيدي هؤلاء خلال جميع حُقب التاريخ البشري، إذ أنَّه بلغ مرتبة عبادة الذات.

هذه فقراتٌ من حجارة ابن عربي التي سمّاها (فصوص الحكم)، وهو من أوّل منظِّري ومؤسسي هذه المناهج.. نستلُّها من فصّ (حكمة سبوحية في كلمة نوحية) مع ملاحظة ما تحته خط قال:

(اعلمْ أيَّدكَ الله بروحٍ منه أنَّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجانب الإلهي عين التحديد والتقييد).

المسلمون الأوائل استعملوا اصطلاحين: التنزيه والتشبيه، واعتبروا من شبَّه الخالق وما نزَّهَهُ عن التشبيه كافراً. وابن عربي استعمل مفردتي (تحديد وتقييد) بدل مفردة (تشبيه) تخلّصاً من الإشكال مع تزويق

---

(١) توسّع المؤلف في بيان العبارات أعلاه في كتابه الاخر (الحل الفلسفي بين محاولات الانسان ومكائد الشيطان)، وهي حوارية فلسفيةٌ رائعةٌ تحللّ المقولات وتفنّدها استناداً إلى المفاهيم القرآنية. المراجع

العبارات (بالجناب) و(أهل الحقائق)!! لتخفيف وطأة الأمر على أهل الحقائق!!. ثمَّ شرح معنى الحقّ بتخليطٍ عجيبٍ ومحاولاتٍ راميةٍ إلى لبسه بالباطل، ثمَّ قال موضّحاً: **(وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدّده)**.

أريد منك أخي القارئ أن تتوقّفَ هنا لتقارن مع عبارته الأولى. فقد زعم أنَّ التنزيهَ هو عين التقييد والتحديد!! والآن أصبح معكوس التنزيه هو التقييد والتحديد!.

حاول بالطبع أن يمرّرَ التشبيهَ الآن مستبدلاً اللفظ الذي استعاره لها وهو (التقييد)، ولكن ذكاءه خانه فلم يلتفت إلى أنَّ العبارة الجديدة تنفي العبارة الأولى. ثمَّ قال: **(ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال لعدم إحاطته بما في العالم من صورٍ، فقد عرفه مجملاً على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً على التفصيل)**.

ومن هذه العبارة كشف ابن عربي عن مكنون أفكاره بجلاءٍ. فالخالقُ يمكن أن يُعرفَ مجملاً على التفصيل في جميع الموجودات، ولمَّا كانت الصور عديدة لا متناهية العدد فيمكن الاستعاضة عنها بالناظر نفسه. ثمَّ حاول الانتفاع بالنصّ النبوي لإثبات أنَّ الله هو العالَمُ والعالَمَ هو الله تمهيداً لجعل نفسه صورةً من صور الله فقال: **(لذلك ربط النبيّ معرفة الحقّ بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربّه)**.

فالنصّ النبوي عنده يفيد التوحّد بين النفس والربّ، وأنَّ معرفة أحدهما تستلزم معرفة الآخر.

إنَّ النصَّ النبويَّ يفيد عكس ما زعمه ابن عربي، فهو يفيد أوّلاً الافتراق والبعد السحيق بين النفس والربّ، ويفيد ثانياً الاستحالة. فماذا يعرف المرء من نفسه؟ أيعرف كيف جاءت وكيف تتوفّى؟ أيعرف تكوينها؟ أيعرف أجلها الذي تموت فيه؟.

إنَّ من يعرفُ شيئاً يصبح ذلك الشيء مقدوراً له، ويصبح مستولياً عليه، وقادراً على صنع مثله أو إحداث تغييرٍ فيه. وكأنَّ ابن عربي لم يسمع قسم النبيﷺ عشرات المرّات **(والذي نفسُ محمّدٍ بيده..)** فلم تكن نفس محمّدٍﷺ بيدِ محمّدٍﷺ، بل كانت بيد الله.

إنَّ النصَّ النبويَّ يؤكِّدُ على تلك الحقيقة، وهي أنَّ المرءَ إذا كان عاجزاً عن معرفة نفسه فهو عن معرفة ربِّهِ أعجز. نعم.. لا يعرف المرء عن نفسه إلاَّ كونها نفساً عاجزةً وميِّتةً ومقهورةً في النشأتين، فعليه أن يقرَّ أنَّ معرفةَ الربِّ محالةٌ. وهذا الإقرارُ هو المعرفةُ الحقيقيةُ للربِّ، وهذا هو معنى العبارة النبويّة الجامعة.

فلَكَ أن تعجب من تعليق المحقّق وهو يزعم أن ابن عربي لا يفهمه إلاَّ من كانت له ملكاتٌ خاصّةٌ، وأحسبه يريد بها ملكات أستاذه (نيكلسون) الذي قال فيه: **(درستُ الفصوص أوّل مرّة حينما اختار لي المرحوم نيكلسون المستشرق الإنجليزي الشهير دراسة ابن عربي موضوعاً لنيل الدكتوراه، وكان بروكلمان قد قال فيه: «إنَّه من أخصب المؤلّفين عقلاً وأوسعهم خيالاً»)**، وهل هناك أخصب من خيالٍ يجعل بروكلمان هو الربّ والربّ هو بروكلمان!.

أكَّد ابن عربي فكرته مرّةً أخرى في شرح الآية الأخرى بقوله: **(وقال تعالى** ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصّلت: ٥٣]، **لهم أي للناظر أنَّه الحقّ من حيث إنَّك صورته وهو روحك وفي أنفسهم (عينك)، (فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبّر لجسدك)** انتهى.

إنَّ الآية الكريمة تضمّنت سبع جهاتٍ متفاعلةٍ عدا المتكلِّم تعالى، بينما جعلها ابن عربي ذات جهتين فقط: المتكلِّم وهو الله (وهو الحق)، وهو نفسه المرئي في الآفاق وفي أنفسهم!! لاحظ الجهات السبع في الآية:

المتكلّم جهة، والذين يتكلّم بالنيابة عنهم جهة، والذين سوف يريهم جهة ثالثة، وما يريهم وهو الآيات جهة رابعة، وظرف الرؤية الذي هو الآفاق وأنفسهم جهة خامسة، والذي يتبيّن لهم من خلال ذلك جهة سادسة، وحالة التبيين كونه تبيين (أنَّه الحق) جهة سابعة. فأنَّى لابن عربي أن يفهم ذلك؟ وكلُّ ما يبغيه هو أن يجعل الحقَّ والخلقَ واحدٌ؟.

الرابع: اتّسَمَت هذه الاتجاهات أيضاً بأسلوبها الخاص بالكتابة والذي تميّز بالاستعلاء على الناس باعتبارهم عُوّاماً لا يفهمون كلام الخاصّة الذين يتحدّثون بلغةٍ ومفاهيمَ لا ينالها إلاَّ من أوتي الحكمة. وقد أدَّى شعورهم المرضي هذا الذي استفحل فيهم إلى انفرادهم بصفتين في أسلوب الكتابة: الأول هو التعمية في استعمال العبارات وشحنها بالألفاظ الغامضة، والثاني هو ظهور (عبادة الذات) في نصوصها بصورةٍ جليةٍ لِمَنْ أراد إخضاعها للدراسة النفسية، فلا تفوت الواحد منهم بضعة أسطر ما لم ينوّه لك أن هذه (الحقائق) هي من الأمور الخاصة، وأنَّ كشْفَهَا قد تمَّ بطرقٍ مختلفةٍ عن ما تعلمهُ أنت من علوم ومعارف. فهو يوحي للمتلقي بضرورة أخذ مفاهيمه المتناقضة بغير مناقشةٍ، ويحاول أن يؤثِّر عليه تأثيراً نفسياً لِيَقبل هذه الأفكار باعتبارها (تجلِّياتٍ) لا تُؤْتى لكلِّ أحدٍ. وقد يُعلِّقُ بعد انتهاء كلِّ فقرةٍ من تلك الترهات والتناقضات بقوله (خذها وكن من الشاكرين)!.

وقد لاحظ المنهج اللفظي أنَّهم يفعلون ذلك أيضاً كلَّما بلغت التناقضات غايتها، وشعروا بوجود خللٍ عظيمٍ في الكلام وفتقٍ لا يمكن رتقه إلاَّ بهذه الترقيعات.

الخامس: تميَّزت مؤلّفات هذه الاتجاهات بالكذب تارةً، والاحتيال على النصوص تارةً أخرى. وتشابهت فيما ادّعته أنَّها تتلقّى تلك (العلوم) من لدن حكيم خبير مباشرةً وبلا واسطة، أو أنَّها خُصَّت برؤية الرسولﷺ بالمنَام ويأمرها وينهاها، بل ويسمّي لهم مؤلفاتهم ويضع لها

عناوينها، وكأنَّه يفعل ذلك لأمرٍ فاته إبلاغه للناس فاستعان بهؤلاء على إبلاغه بعد قرون!.

وهكذا انتشرت هذه الطريقة حتى لا تجد أحداً منهم إلاَّ وتلقَّى كتابه في فتوحاتٍ ربّانيةٍ أو مكّيةٍ أو تجلّياتٍ سماوية.

قال ابن عربي بعد حمد الله والصلاة على النبيﷺ: (**... أمَّا بعد فإنّي رأيت رسول الله في مبشّرةٍ رأيتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده كتاب، فقال لي هذا كتاب فصوص الحِكَم خذه واخرج به إلى الناس)!!**

وهكذا انتدب النبيﷺ ابن عربي متذكّراً بعد ستة قرونٍ فجوةً في إبلاغ رسالات ربّه وحاجة الأمة إلى كتابٍ جديدٍ لإكمال الدِّين وإتمام النعمة!

لقد استغلّت هذه الفئات حديثاً نبوياً شائعاً جداً هو قولهﷺ: **(من رآني في المنام فقد رآني فإنَّ الشيطان لا يتمثّل بصورتي)**، ومع أنَّهم اختلفوا في تفسيره إلاَّ أن هذه الفئات وجدت فيه فرصةً لنسبة أفكارهم إلى النبيﷺ في رؤى رأوها بزعمهم لتصدِّقهم العامّة والخاصّة. والمنهج اللفظي إذ يعرض أفكارهم على النظام القرآني فإنَّه يشهد أن ابن عربي ما رأى سوى الشيطان يأمره أن يخرج أوثانه إلى الناس.

وبعد أن أمره النبيﷺ بزعمه قال ابن عربي: **(فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منّا كما أُمرنا)!** فصوص الحكم: ٤٧.

وعلينا أن نكشف عن وجه الحيلة في هذه العبارة: فالرسولﷺ أمره وهو يقول مجيباً السمع والطاعة لله ولرسوله وكان عليه أن يكتفي بذلك. فلماذا قال: وأولي الأمر منّا كما أُمرنا؟ وأين هم أولو الأمر في رؤياه؟.

إنَّه يريد التنويه بهذه الحيلة إلى شخوص أولي الأمر! فهو هنا ابن عربي نفسه، لأنَّه هو الرائي، وهو إذ يطيع الله أو رسوله أو أولي الأمر فهو سواء لأنَّ **(من عرف نفسه فقد عرف ربّه)**. فالربُّ متجلٍّ بالنفس (وبالنفس صورته). فكلامه مرتبطٌ مع بعضه وإن تفرّق في الكتاب.

إنَّ لسان حاله يقول: إن لم أرَ النبيﷺ فأنا صادقٌ أيضاً لأنِّي أقول بوحدة الوجود، ونفسي أولى بالاتِّباع لأنَّها أقرب صورة لي من (صور الربّ) فطاعتها طاعة للربّ وطاعة للرسول. وهو بذلك يفسّر الضمير في قوله تعالى (وأُولي الأمر منكم)، وهو نفسه فافهم عباراته واربطهما معاً.

وهكذا تتحوّل عبادة الله إلى عبادة الذات من خلال وحدة الوجود أو ما سمّاه ابن عربي (الحق عين الخلق). وهكذا يتّخذ ابن عربي من نفسه إلهاً آخر.

﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٤٥].

﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣].

ومن هنا يتّضح لك ما ذكرناه من أنَّ التنظير للوثنية قد بلغ درجته القصوى في عقائد هذه الاتجاهات عبر مراحل التاريخ، من خلال الأساليب الملتوية النفسية واللغوية والعقائدية التي صاغوها بطريقةٍ ماكرةٍ وكيديةٍ خفيت على كثيرٍ من العلماء والدارسين، فضلاً عن العامّة.

لقد رأيت من خلال ما مرَّ من أمثلةٍ في هذه المقدّمة أنَّ التركيب القرآني لا يمكن إدراك ظاهر معناه إلاَّ بمعرفة النظام القرآني وقواعده. وأكّد المنهج اللفظي أن تفسير القرون الماضية لم ينفع شيئاً في إدراك المعنى الظاهري فضلاً عن المعنى الباطني ما دامت الألفاظ والتراكيب عندهم يحل بعضها محل البعض الآخر. ومعنى ذلك أنَّ المفسِّرين الذين خاضوا غمار المعاني الباطنية خرجوا عن كلٍّ من المعنى الظاهر والباطن

(ولو كانوا حذرين كلّ الحذر)، لأنَّ الأسس والمبادئ التفسيرية التي انتهجوها هي نفسها مخالفةً للنظام القرآني وقواعده، فكيف يتراءى المعنى الباطن وهناك أخطاءٌ جسيمةٌ في فهم الظاهر؟ وهل يرى المرء ما وراء الجدار إذا كان لا يمكنه أن يرى ما على الجدار؟.

وينوّه المنهج اللفظي إلى أن بعض تلك الإشارات والتأويلات منهم ربَّما جاءت مطابقةً للنظام القرآني وقواعد هذا المنهج، ولكنها ليست إلاَّ حالاتٌ معيّنةٌ ومعدودةٌ حدثت اتّفاقاً. فهي مشمولةٌ بقول النبيﷺ: **(مَنْ فَسَّرَ القُرآنَ بِرأيِهِ فَأَصَابَ فَقَد أَخطَأ). وهذا يعني أنَّ القرآن لا يفسِّره إلاَّ نظامه الداخلي، ولا يقبل أي رأيٍّ من أيِّ أحدٍ من الخلق. فإذا وقع قوله مصادفةً مطابقاً للنظام القرآني فهو مخطئٌ أيضاً لأنَّ هذه المصادفةَ لن تتكرّر دوماً، هذا عدا عن فساد نواياه من الأصل في تجنّبهِ الإذعان لنظام القرآن.**

ومثال ذلك: رجلٌ أمَرَه سيّده أن ينظِّم له أوراق كتابه وأن يرقِّمها بتسلسلٍ معقولٍ مواضيعاً وفصولاً، فأراد مخادعة السيِّد.. فجمعها بصورةٍ عشوائيةٍ كارهاً قراءتها بتمعّنٍ، فجاء بعضها اتّفاقاً على ما كان يريده السيّد من التسلسل.. فهل يثيبه السيّد على هذا العمل؟ كلاَّ.. بل سيعاقبه لأنَّ القليل الصحيح منها لا يلغي عصيانه الأمر بضرورة الاجتهاد والتدبّر، ولا يلغي الفساد الذي حلَّ بأوراق السيّد والذي جعل كتابه كلّه بالمقلوب إلاَّ قليلاً منه.

إنَّ بعضَ الإشارات التي وقعت اتّفاقاً مطابقةً لنظام القرآن لم تكن في الواقع سوى لمح عابرة من ظاهر القرآن. وهو الظاهرُ الذي وصفه النبيﷺ بقوله «ظاهره أنيق»، فحسبوها باطن القرآن، وظنَّها بعضَهم كشوفات تأتيهم من عالم الغيب. فهذا الظاهر مليء بالحقائق التي لا حصر لها ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

لقد رأت الاتجاهاتُ المختلفةُ تفسيراً في اللفظ القرآني المعنى

الذي أراده كلّ اتجاهٍ منها بما يلائم عقائده. وإنَّ تأكيد المنهج اللفظي على المعنى الأصلي الحركي لكلِّ لفظٍ هو إلغاءٌ لتلك المناهج وتوحيدٌ لها في آنٍ واحدٍ. وهو يحوّل القرآن من كونه موضوعاً لمختلف الآراء والاتجاهات المتناقضة إلى كونه الكتاب الذي يفسِّر جميع الظواهر ويوضّح جميع المسائل، فيتحوّل القرآن من مُقادٍ إلى قائدٍ، ومن وضعه الحالي الذي جعلوه فيه محتاجاً إلى تفسيرٍ، إلى وضعٍ جديدٍ يقوم هو فيه بتفسير الأشياء، وهو وضعه الطبيعي الذي أُنزِلَ فيه ولأجله:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وبذلك يظهر لكَ مخالفة هذه الاتجاهات لقولها. فطالما ادّعت أنَّ القرآنَ إمامُها وقائدُها، ولكنها في التطبيق العملي كانت هي التي تحاول أن تقوده إلى مراميها.

الفصل الثاني

إنهاء المنهج اللفظي لحالة الدفاع السلبي عن القرآن

تمهيـــدٌ

أخي القارئ:

لا بدَّ أنَّه قد مرَّت عليك في حياتك مواقفُ عجيبةٌ أو سمعتَ بمواقف حلّتْ بإخوانك وأصدقائك، ولا بدَّ أنَّك أُصِبتَ بالإحباط أو الحرج الشديد في يومٍ ما من أحد أصدقائك، حينما كان يحاول أن ينفعَكَ فأضرَّكَ، وحينماً كان يسعى لأنْ يشهد لكَ فشهِدَ عليك!. وأسوأ ما تشعرُ به من حرجٍ حينما لم تكن أصلاً محتاجاً لدفاعه وشهادته. وإذا تكرّرَ ذلك فإنَّك تفكِّر جدّياً في غاية صديقك من هذا العمل، فإنَّه إن لم يكن أحمقاً فهو عدوّ.

وسينصحك الناصحُ أن تعتبره (أحمقاً) أو (جاهلاً) ليخفِّفَ عنك ما تشعر به من غيظٍ وحنقٍ عليه. ولكنك تدرك من الخبرة الطويلة مع صديقك هذا أنَّه رجلٌ حادُّ الذكاء، وعندها تذهب نصيحة الناصح هباءً، لأنَّك لا ترضى أن يكون ذكيّاً في كلّ أمرٍ إلاَّ ما يخصُّ علاقتَه بك!.

وعندئذٍ ستقسم بالأيمان المغلّظة أن الرجلَ ليس أحمقاً ولا

جاهلاً، ولكنه عدو كامنٌ (يتسلّلُ لِواذاً) إلى أعدائك الظاهرين، ويحاولُ أن يقدِّمَ لهم خدمته مستغلاً ثقتك به.

مثل هذه الأشياء تحدثُ يومياً في كلّ مكانٍ وزمانٍ بنسبٍ متفاوتةٍ.

لقد ابتليَ القرآنُ بأصدقاء من هذا النوع..! أصدقاءَ أرادوا أن يشهدوا له فشهدوا عليه، وأصدقاء أرادوا الدفاع عنه فأثبتوا التهمة ضدّه، وأصدقاء أرادوا أن يحاموا عنه فتوكّلوا عنه من غير أن يوكِّلهم، فنطقوا من غير أن يأمرهم.

ومع أنَّه (إمامٌ صامتٌ) لكنِ لسان حاله يقول: أيُّها الأصدقاء.. أنا الذي إن شئتم شهِدتُ لكم.. أنا الذي يجب أن تتحاكموا إليَّ.. أنا الذي تحتجّونَ بي وتخاصمون لا أن تحتجّوا ليَ أو تحاكموني، فمنكم من يتّهم، ومنكم من يدافع.. أنا خارجُ كلِّ اتِّهامٍ وفوقَ كلِّ دفاعٍ.. إن كنتم تعلمون!.

تلك أخي القارئ صورٌ مصغّرةٌ لمحنة القرآن وغربته في هذه الأمة. والشهود والمدافعون والمحامون هم علماء الأمة من فقهاء وكلاميين وبلغاء ونحويين.

وهذه فقرات من المسائل المتعلّقة بالاعجاز القرآني أو إثبات نسبة القرآن إلى الله في أقوال المشكّكين وردود العلماء المتهافتة عليها.. والكيفية التي يتمكّن بها المنهج اللفظي من إبطال طرق الدفاع السلبي إلى الأبد، وتأسيس قاعدةٍ جديدةٍ لعرض تلك المسائل بطريقةٍ منطقيةٍ.

إلغاء فكرة تواتر القرآن

حينما يسأل المتشكّكون: ما هو الدليل على أنَّ هذا القرآن هو كلام الله تعالى لا كلامَ غيره من الخلْقِ، فإنَّ إجابة العلماء كافةً ومنذ قرونٍ طويلةٍ هي أنَّ الدليل على ذلك هو (التواتر).

والتواتر كما تعلم معناه أنَّ جماعةً كثيرةً ذكرت (النصّ) أو (الحادث) باطمئنانٍ بحيث إنَّ كثرتهم وتباعدهم في السكنى ووثاقتهم

تستلزم أن لا يكون هناك احتمالٌ بتواطئهم على الكذب، فيكون ورود النصّ أو الواقعة متواتراً. أي مقطوعاً بصحّة صدوره أو وقوعه.

وحينما ذكر خصوم القرآن أنَّ عملية الجمع في الصدر الأول استدعت أن يوقف (الخليفة) بعضَ الصحابة على باب المسجد، فإذا شهد شاهدان على سماع الآية من النبيﷺ أُثبِتَتْ في المصحف. وهذا على رأي الخصوم معناه أنَّ هناك إمكانيةً لأن يأتيَ أحدٌ ما بمثل القرآن إذ لا داعي للشهود لو كان القرآن متميِّزاً بنفسه عن كلام الخلْق. أجابَ العلماء: إنَّ ذلك هو للتأكّد من صحّة بعض الألفاظ في النصّ لا للشكّ في النصّ كاملاً أو الآية كاملةً.

ومع أنَّ إجابة العلماء تناقضها حقائقٌ تاريخيةٌ تفيد أن آياتٍ كاملةً كانت موضوعَ جدلٍ بينهم فيما إذا كانت من القرآن أو ليست من القرآن، ومع أنَّ هناك إجابةً أخرى تفيد أنَّ النصّ الأول كُتِبَ بإشراف النبيﷺ.. إلاَّ أنَّ جميع ذلك يدخل تحت باب (التواتر). فكلُّ همِّ العلماء هو إثبات أنَّ القرآن متواترٌ عن النبيﷺ.

إنّنا نلاحظ هنا تناقضاً جذرياً مع المبادئ الأساسية للدِّين الإلهي. فإنَّ دعوى التواتر تعني أنّنا لا نملك أي دليلٍ على أنَّ هذا النصَّ هو كلامُ الله تعالى سوى أنَّ الثقات (المختلفين أَصلاً في النصّ) قد رووه عن النبيﷺ. فالقرآن وفق هذه النظرية يحتاجُ إلى إثباتٍ وقيامِ دليلٍ وحجّةٍ يتمّ بموجبها الاطمئنان إلى أنَّه كلام الله تعالى.

وهذا الأمر هو عكس ما ذكره القرآن نفسه وعكس ما وقع تماماً!

إذ ليس النبيﷺ هو الذي أثبت أنَّه كلام الله، بل العكس تماماً. فالقرآن هو الذي أثبتَ أنَّ محمداً هو نبيٌّ مرسلٌ، في حين أنَّ نظرية التواتر تُخبرنا أنَّ علينا أن نؤمن أنَّ القرآن كلامُ الله لأنَّ النبي أخبرنا بذلك.. فيحقُّ للشاكِّ أن يسأل: كيف عرفتم أنَّه عليه الصلاة والسلام نبيٌّ؟.

إنَّ الحقيقة التاريخية هي بخلاف التواتر. فالناس آمنوا بالرسول لأنَّه يملك معجزةً هي القرآن الكريم، وبالتالي فالقرآن الكريم دليلٌ على الرسالة. وإذن فهو لا يحتاج إلى دليلٍ آخر. وعلى منطق الفلاسفة ومتكلِّمي المسلمين فإنَّ ذلك (يلزم الدّور)، أي استمرار احتياج كلّ دليلٍ إلى دليلٍ آخر فيبطل كلّ شيء.

فأين ذهبت عبقرية علماء المسلمين حينما لم يكتشفوا (الدور) في هذه النظرية أربعة عشر قرناً؟

لقد أدّت نظرية التواتر إلى ضعف الشخصية الإسلامية فكرياً من خلال القبول (بالموقف الأضعف) الذي وضعوا فيه القرآن، إذ تحوّل من معجزةٍ قادرةٍ على إثبات الرسالة لمحمّدٍ ﷺ إلى مجرّد (نصٍّ) يحتاج إلى أصحابه ﷺ لإثبات أنّه كلام الله.

إنَّ هذا التراجع (لأهل القرآن) لم يكن وليدَ صدفةٍ ولا ذهولٍ عن (المنطق) من عقولٍ كانت تكتشف التناقض في قول الخصم بمثل لمح البصر. إنَّما كان وليدَ مؤامرةٍ واسعة الأطراف ومحكمةٍ إحكاماً شديداً اشترك فيها بعض رجال الصدر الأول من المسلمين.

فهؤلاء هم الذين أخّروا إخراج النصّ القرآني لفترة ربع قرنٍ إلى عهد عثمان، وهؤلاء هم الذين مهّدوا للاختلاف في ترتيبه وقراءته من خلال المجادلات التي افتعلوها ربع قرنٍ لحين الاستقرار على مصحفٍ مقبولٍ!!.

وهؤلاء هم الذين وضعوا (اللجان) المفتعلة لجمع قرآن مجموعٍ وموجودٍ أصلاً!

وهؤلاء هم الذين وضعوا المنادين في الطُرقات ليجلبوا لهم شهوداً يشهدوا للقرآن[1].

---

(١) يرجى من القارئ الكريم أن يتفضّل بقراءة البحث الأصولي حيث هناك تفصيلٌ موسّع لهذه المخازي في المسألة (٥٣).المراجع

وجاءت من بعدهم (الرجال) تترى!

جاء النحويون والمفسِّرون.. وجاء البلاغيون من ثمَّ ليكملوا الشوط إلى آخره، وليؤسِّسوا عقائدَ كاملةً في الإعجاز والتفسير مرجعها كلّها إلى أمرٍ واحدٍ هو إفراغ القرآن من محتواه الإعجازي الحقيقي، وسلبه حجّيته بجعل الرجال حجّةً على القرآن.

فرجالٌ يجمعون القرآن، ورجالٌ يحرقون المصاحف، ورجالٌ يفسّرون، ورجالٌ يُعربون، ورجالٌ سبعةٌ أو أكثر يقرأون، ومدنٌ سبعةٌ تقرأ بقراءاتٍ مختلفةٍ، ورجالٌ لمعرفة الرجال!

كلّ أولئك وغيرهم (يحتاجهم) القرآن ليثبت أنَّه كلام الله!.. القرآن الذي احتاجه محمدﷺ ليثبت به أنَّه رسول الله!

ولم تكن حجّية القرآن لتنفع شيئاً حينما عادت إليه على أيدي الأصوليين في عصور تأسيس الفقه والأصول. فتلك الحجّية محكومةٌ بالرجال أيضاً. وهم كلُّ الجمع السابق، ومعهم رجال الأصول ورجال الكلام ورجال البلاغة الجدد! وهؤلاء يحتاجهم القرآن لإثبات حجِّيته عند أهل الأصول.

لكن موقف المشكّك أقوى بكثيرٍ من موقف (المؤمن) رغم كثرة الرجال!

فإنَّ التواتر يصحّ لإثبات قضيةٍ مضت منذ فترة من الزمان بحيث لا سبيل لإثباتها إلاَّ بهذا الطريق، ولا يصحّ لإثبات قضيةٍ لا زالت قائمةً وشاخصةً بيننا!

فإذا كان القرآن معجزةً وهو بين أيدينا الآن، فإنَّه يجب أن يثبت نفسه بنفسه باعتباره معجزةً. ولا يصحّ القول أنَّه كلام الله بدليل التواتر لأنَّ عبارة (كلام الله) هي تعبيرٌ آخر للمعجزة. وعليه فإنَّ التواتر كدليلٍ على الإعجاز يسوقه العلماء، هو نفسه دليلٌ مناقضٌ ومنافٍ للإعجاز وإن لم ينتبهوا لذلك.

ونسوق لهذه النتيجة مثالاً واضحاً وليكن من معاجز الأنبياء الذين تقدّموا على نزول القرآن، مثل عصا موسى عليه السلام. فإنّه يصحّ أن تقول للمشكّك بوجود مثل تلك العصا، إنَّ الدليل عليها هو (التواتر) حيث أجمعت أمّةٌ من الناسِ على وجود مثل هذه العصا في الزمن الماضي إلى حدٍّ لا يجوز عقلاً تكذيبهم جميعاً. ولكن في حياة موسى عليه السلام لا يجوز ولا يصحّ مطلقاً مثل هذا الدليل، لأنَّ العصا موجودةٌ وقادرةٌ على إثبات نفسها كونها معجزةً.

وعليه فإنَّ كلام الله والذي هو بين أيدينا اليوم لا يصحّ إثبات إعجازه عن طريق التواتر، بل يجب البحث عن إعجازه الحقيقي على أساس كونه معجزاً بنفسه وغير محتاج إلى دليلٍ خارجي.

لقد وضع العلماء القرآن في موقفٍ هو غير موقفه، وجعلوه في مكانةٍ هي غير مكانته. وكان ذلك ببدعة التواتر، لأنَّه إذا كان لا يثبت نفسه إلاَّ عن طريق (الرجال)، فهو إذن أعجز عن إثبات حقائق أخرى خارجة عنه. وإذن فالاختلاف فيه، والابتعاد عن روحه، هو أمرٌ محتومٌ يحتِّمه المنهج العقائدي والفكري المناقض أصلاً للقرآن، والذي اتَّخذه المسلمون سبيلاً للتعامل مع كتاب الله.

إنَّ المعجزةَ لا تحتاج إلى دليلٍ لأنَّها هي الدليل على نفسها وعلى غيرها. وهذه الاشكالية في المنطق واضحةٌ كلّ الوضوح، وليس هي باعقد من الجمل المركّبة لمنطق الأصوليين. فإنَّك بمجرّد أن تُخبر المشكّك أنَّ دليلك على أنَّ هذا القرآن هو كلام الله وأنَّه معجزةٌ هو أنَّ الرواة قد رووه لنا بتواترٍ.. فإنَّه يحقُّ لمشكّك وقبل أن تتمَّ العبارة أن يقول لك: قف! فإنَّ المعجزة لا تحتاج إلى دليلٍ إذ أنَّها هي الدليل على الأمر المختلف فيه.

لذا فإنَّ التواتر يعطي للخصم (دليلاً) على أنّه ليس معجزةً، بخلاف ما أراد العلماء إثباته.

إنَّ المشكّك يدرك جيداً حينما تخبره أنَّ القرآن متواترٌ.. يدرك أنّنا نشاركه في الشكّ، وأنّنا نرجّح نسبته إلى الله ترجيحاً لا مبرّر له سوى إيماننا بالتواتر والذي هو نقيض الإعجاز.. وسيذهب من مجلسنا وهو يشعر بصحّة مدّعاه مردداً فيما بينه وبين نفسه: هؤلاء جميعاً هم مثلي في الشكّ إلاَّ أنّني أفوقهم في شيئين: المنطق الصحيح والشجاعة!.

إنَّ المنهج اللفظي يقلب الأمر رأساً على عقبٍ، لأنَّه يخبر المشكّك أنَّ الدليل أنّ كلام الله ليس هو التواتر، بل الدليل على ذلك هو القرآن نفسه في نظامه الداخلي المحكم. فإعجازُهُ ليس كإعجاز عصا موسى عليه السلام، بل هو كلامٌ منظَّمٌ بصرامةٍ ودقّةٍ تفوقان ما في الكائنات. وهو حيويٌّ ومترابطٌ بمثلِ ما في الكائنات من نظامٍ وحيويةٍ. فإعجازُهُ في داخله وبرهانُهُ في ذاته. ولكن الإعجاز لا يمكن كشفه إلاَّ بشرطين: الأول: الخضوع لهذا النظام بكلِّ ما في هذه العبارة من معانٍ مرّت في هذه المقدِّمة، والشرط الثاني: التدبّر لمعرفة هذا النظام.

وفي هذه الحالة نترك المشكّك وهو يشكّ في نفسه وفي صدق نواياه، ونردُّ عليه بمنطقٍ يرغمه على اقتراف أحد أمرين: إن كان مخلصاً أمكنه الولوج في أبواب القرآن، وإن كان مكابراً أسقط القناع عن وجهه مرغماً بالصدود والإعراض. وهو المطلوب في الحالتين.

إنَّ هذا المنهج إذ يكشف عن جزءٍ من طبيعة النظام القرآني، فإنَّه ينبّه إلى أنَّ الدفاع السلبي بمثل هذه الطرق كالتواتر وغيرها إنَّما هو في حقيقة الأمر هجومٌ على القرآن، وصدٌّ عنه، وتأكيدٌ على صحّة الشكوك، وموقفٌ هو الغاية من الضعف والهوان والتراجع.

إلغاء المنهج اللفظي لدعوى (الصرفة)

هذه القضية ودعواها مرتبطةٌ بموضوع (إعجاز القرآن) وقضية

التواتر. فما دام القرآن يحتاج إلى (دليلٍ) لإثبات أنَّه كلام الله فهو يحتاج إلى دليلٍ أيضاً لإثبات أنَّه معجزٌ!.

وهنا تناقضٌ ظاهرٌ للعيان:

إذ أن المرء إذا آمن أنَّه كلام الله فلا بدَّ أن يؤمن كنتيجةٍ لذلك أنَّه معجز، لأنَّه قد ذكر فيه أكثر من مرّة هذا الإعجاز من خلال التأكيد على أن الخلْقَ كما ورد في القرآن لا يأتون بمثله. قال تعالى:

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

لكن أصل الموضوع ليس كذلك. فالمطلوب كدليلٍ على الإعجاز يسير جنباً إلى جنبٍ مع طلب الدليل على أنَّه كلام الله. بمعنى أن القضيتين في الأصل هما قضيةٌ واحدةٌ. فإذا سأل الشاكُّ عن صحّة النسبة إلى الله، فسيقال له (التواتر). ولمّا كان التواتر لا يعتبره الشاكُّ في شعوره الداخلي دليلاً منطقياً، فإنَّه سيطلب معرفة سرِّ الإعجاز أو في الأقل دليلاً عليه كبديلٍ ليثبت أنَّه كلام الله.. فانتبه لذلك.

لكن البديل كان أكثر صعوبةً بكثيرٍ من الطلب الأول. إذ لو كان أحدٌ يدري أين يكمن الإعجاز لما ظهر السؤال الأول أصلاً.

ومن أين للعلماء المعرفة بسرِّ الإعجاز وهم يجرون عليه قواعد اللغة العربية وأساليبها اللغوية؟. لذلك فإنَّهم تشبَّثوا بالتحدّي القرآني نفسه أمام الشاكِّ، فأجابوه بما معناه: إن لم يكن هو كلام الله فأتوا بمثله إذن؟. لكن الفرق بين تحدّي القرآن وتحدّيهم بعبارة القرآن هو كالفرق بين الحق والباطل. ذلك لأنّهم استخدموا التحدّي القرآني بعد مقدِّمةٍ خاطئةٍ وضعوها من تلقاء أنفسهم، فأصبح التحدّي القرآني ضدَّهم لا ضد الشاكِّ.

فقد سأل الشاكُّ قائلاً: لماذا لا نقدر على أن نأتي بمثله؟. فإنَّكم

تقولون أنَّه يجري على الأساليب العربية وقواعدها وبلاغتها، فأين يكمن السرُّ في عجزنا أن نأتي بمثله إذا كان كلامنا وكلامه محكومين بنفس القواعد؟

وأمام هذا السؤال الكبير عجزت عقول الأمة عن الإجابة المنطقية طوال العصور كما ترى. وهنا تفرّعت للمشكّكين مجموعةٌ من التساؤلات تهدف إلى إبطال الإعجاز، والتشكيك بصحّة نسبة القرآن إلى الله.

وهكذا حصر العلماء أنفسهم في الزاوية الحرجة أمام المشكّكين بإخضاعهم القرآن للقواعد الموضوعة. وهي النتيجة المحتومة لمثل هذا السلوك الذي يقلب الأمور ويجعل الإمامَ مأموماً والحاكمَ محكوماً.

إنَّ نقاش المشكّكين هو نقاشٌ صحيحٌ على المنطق السليم، بينما نقاش العلماء هو المخطوء، إذ كان عليهم أن ينتبهوا إلى أنَّ تلك التساؤلات وما ترتّب عليها من نتائج كانت من وضعهم هم لا من وضع المشكّكين، إذ لا عتب على الشاكّ ولا على من قال الله تعالى عنه أنَّه لن يؤمن ولو جئته بكلِّ آيةٍ. إنَّما العتبُ على من آمن. إذ يتوجَّب عليه أن يجيبَ بصورةٍ منطقيةٍ صحيحةٍ على هذه الأسئلة: كيف آمن؟ ولماذا؟ ومن أين علِمَ أنَّ هذا الكلام هو كلام الله؟.

فحينما نقوم بوضع الأشياء بالمقلوب بالاتّفاق مع الخصم على هذا الوضع، فإنَّ محاولتنا في الإقناع بعد ذلك ستذهب هباءً، وستكون الغلبة له لا محالة وسيخرج منتصراً، لأنَّ النتيجة التي نحاولها تخالف المقدِّمة الخاطئة التي أذعنَّا له بصحّتها بعد أنْ أوقَعَنا في الشرك الذي نصبه لنا. فمنذ تلك اللحظة تكون أشياءه وأفكاره منظّمةً ومترابطةً، وأشياءنا وأفكارنا مبعثرةً ومفكّكة.

فمنذ أن سَأَلَنَا عن التكرار في القرآن فقلنا له: إنَّ العربَ تكرّر العبارةَ ونزلَ القرآنُ على عادتهم!

ومنذ أنْ سأل ثانيةً عن الأمثال فقلنا: إنَّ العربَ تمثِّلُ وتضرِبُ الأمثالَ ونزلَ القرآنُ على عادتهم!

ومنذ أنْ سأل عن التقديم والتأخير فقلنا: جاء في أساليب العرب، فقدَّموا وأخَّروا، ونزلَ القرآنُ على أساليبهم في الكلام!

ومنذ أنْ سأل عن التراكيب الغريبة فقلنا: هنا محذوف على عادة العرب بحذف المضاف وحذف كذا وكذا، وقد نزلَ القرآنُ على عادتهم في الحذفَ!

ومنذ سأل عن المعاني فقلنا: جاء بمعنى كذا، ويجيء بمعنى كذا على عادة العرب في تعدّد معاني اللفظ الواحد!

منذ سأل عن كلِّ ذلك وغيره، ومنذ أجبناه بـ (عادة العرب) فقد صار يضحكُ من عقولنا وادِّعاءاتنا أنَّه كلامٌ معجزٌ. وقد برهنا له من حيث نعلم أو لا نعلم أنَّ هذا القرآن هو كلامٌ عربيٌّ لا كلامٌ إلهيٌّ بلسانٍ عربيّ[1].

وبذلك نكون قد مهّدنا له للهجوم علينا بالسؤال المعضل: لماذا إذن لا نقدر أن نأتي بمثلهِ؟ أليس الجملة مركّبةً من ألفاظٍ ومعاني لتلك الألفاظ وفيها تقديمٌ وتأخيرٌ وحذفٌ وما إلى ذلك، وأنتم تزعمون أنَّ القرآن يسير على تلك القواعد والطرائق والأساليب؟ فما الذي يمنعنا ويمنعكم إذن الإتيان بمثله؟.

من المؤكّد أنَّنا لن نستطيع إجابته على هذه السؤال إلاَّ بأن نعترف بأحد أمرين: إمَّا أنَّ القرآن ليس بمعجزٍ ويمكننا أن نأتي بمثلهِ، وهو ما يريده الخصم، وإمَّا أن نُقِرَّ بأن قواعدنا اللغوية لا علاقة لها بقواعد القرآن وأساليبه الخاصة به، وهو ما فعلنا خلافه ونقيضه طوال أربعةَ عشر

---

(١) حسب المنهج اللفظي للكلام: هو التراكيب المحكومة بقواعد وأساليب معيّنة وله (مفهوم)، أمَّا اللسان فهو النظام الصوتي للألفاظ المجرّدة.المؤلف

قرناً، مشحونين بروح الاستكبار على الله وكلامه، وجاعلين منه مستنداً لقواعد افتعلناها من تلقاء أنفسنا وآتين لها بشواهد من جدودنا الصعاليك والماجنين، وجعلنا القرآن واحداً من تلك الشواهد. وهو أمرٌ طالما دفعنا الخصم إليه وزيّنهُ لنا.

وكذلك علماء الأمة الإسلامية كلّها لم يستطيعوا الإجابة على هذا السؤال إلى حدِّ كتابة هذه السطور، ولن يقدروا على الإجابة عليه وهم يُخضِعون القرآنَ لقواعدهم حتى تقوم الساعة.

وهناك مفارقةٌ أخرى وجدها المنهج اللفظي هي من أعجب ما حدث في هذا الموضوع من مفارقاتٍ لا زالت مثار ردٍّ وجدالٍ متواصلٍ إلى هذا الوقت.

فقد وضع (النظّامُ) شيخ المعتزلة أوّل وآخر إجابةٍ على السؤال الآنف منذ ألف سنةٍ. ومع أنَّ إجابة النظّام هي إجابةٌ لا منطقيةٌ ومضحكةٌ جداً وظاهرةٌ في بطلانها إلاَّ أنَّ الأمة عجزت أيضاً عن إبطال الإجابة ببرهانٍ جليٍّ تقبله العقول، لأنَّها الإجابة الوحيدة الملائمة للمقدّمات الخاطئة. وقد أدرك العلماء أنّها نظريةٌ (سخيفةٌ)، لكن محاولات إبطالها كانت فاشلةً كما سنوضّحه بأوجز وأوضح عبارةٍ.

تتلخّص نظرية النظّام في الإعجاز القرآني بما يلي:

(إنَّ الخلْقَ ممّن يعرف العربية ويحسن تراكيبها قادرٌ في الأصل على الإتيان بمثل القرآن ولكن الله صرفهم عن ذلك بقدرته وقوّته القاهرة فلن يقدروا على الإتيان بمثله).

ويكمن السخف في هذه النظرية من ناحية المنطق. فلو قال زيدٌ لعمرٍ: أنت لا تحسنُ أن تكتب مثلي ولا تعرف ما الكتابة وإنّي أتحدّاك أن تفعل. فقال له عمرُ: لماذا يا زيدُ فإنَّي قد أفعل إذا حاولتُ.

وكلّما مدَّ عمرُ يده إلى القلم والقرطاس ضربه زيدٌ بحرسٍ شديدٍ

وضعَه لهذا الغرض فيمنعونه كلَّما همَّ بأن يكتب.. ومع ذلك تمرُّ الأيام وزيدٌ يفتخر قائلاً: انظروا قلتُ لكم إنَّه لا يُحسن أن يكتب.

وكذلك تفسّر نظرية النّظام الإعجازَ. فالخلقُ قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن ولكن الله يمنعهم بالقوّة القاهرة. وبذلك فقد نسبت هذه الفكرة العجز والظلم إلى الخالق بطريقةٍ يُلامُ من ينسِبْ مثلها إلى مخلوق حسن السلوك والسيرة. كما أفرغت تلك النظرية القرآن من الإعجاز تماماً، فهو ليس بمعجزٍ في ذاته، إنَّما الله هو الذي أعجزهم عن أن يأتوا بمثله بقوّة خارجيةٍ.

أقول: لم يكن النظّام غبياً أو متجاهلاً للنتيجة إلى هذا الحدّ، لكن ليس بيده حيلةٌ أخرى لإثبات الإعجاز مع الحفاظ على القواعد.

وليس فعلُهُ هذا لمجرّد إبقاء التحدّي بأي صورةٍ ولو كانت سخيفةً، فإنَّه يؤمن فعلاً أنَّنا إذا اعتقدنا بأنَّه كلامٌ يجري وفق قواعد وأساليب العرب، فمن الخطأ أن نقول إنَّنا لا نقدر أن نأتي بمثلِهِ!

لكن النظّام بنظرية الصرفة (وهذا هو اسمها التاريخي) قد تحمَّل عن الأمتين العربية والإسلامية تناقضاً لا خلاص منه مقابل أن أوقع نفسه في ورطةٍ مع خالقهِ كما سترى، ولذلك فلا عُذرَ له لأنَّ الإقرار بالعجز والصمت خيرٌ له من كلّ ذلك.

وإلاَّ فما معنى قوله تعالى:

﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

وقوله تعالى:

﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣].

وكذلك قوله تعالى:

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

أيكون معناه: أنَّهم قادرون على أن يأتوا بمثلِهِ، ولكنهم كلَّما همّوا بذلك منعهم الله بوسائلِهِ الخاصّة؟

أم معناه: أنَّ الطريق مفتوحٌ كي يأتوا بمثلِهِ لكنَّهم لا يستطيعون؟

بلى.. الطريقُ مفتوحٌ أمام الجميع ولكنهم لا يستطيعون.

لأنَّ هذا الكلامَ مُحْكَمٌ ومنظَّمٌ مع بعضِهِ البعض بنظامٍ دقيقٍ ومطابقٍ لجميع حقائق الموجودات. فمن يقدر أن يأتي بعبارةٍ تطابقُ حقيقةً وجوديةً مطابقةً تامّةً ولا تناقض حقيقةً أخرى في الوجود ولا تناقض باقي عبارات القرآن؟

إنَّ تلك العبارة ستكون كما ورد في آية البقرة (من مثله) وستكون قرآناً ومشمولةً بنظام القرآن.

فَمَنْ هو الذي يستطيع أن يأتي بعبارةٍ على هذا الوصف؟

لا أحدَ يقدِرُ حتى لو عرف أسرار الخلقِ بأسرهِ، لأنَّ اللهَ هو أوَّلُ وأبقى تلك الحقائق ومصدرها. فلا أحد يستطيع أن يفعلَ ذلك إلاَّ أن يكون شريكاً له في الألوهيةِ..

وإذن فالتحدّي نفسه ينطق بصورةٍ واضحةٍ أن (لا إلهَ إلاَّ الله).

أمَّا نظريةُ النظّام المسمّاةُ بـ (الصرفة) فنتيجتها: إنَّ هناك شريكاً لله ولكنه (شريكٌ صغيرٌ)، كلَّما أراد أن يأتي بمثل القرآن ضربه الإله الأكبر على يده وصَرَفَهُ عن هذا الفعل!!!.

ومع أنَّ الصرفة بهذا السخف، إلاَّ أنَّ سخفها هو نتيجةٌ مطابقةٌ للمقدّمات الخاطئة، ولذلك لم يتمكّن أحدٌ من العلماء من إبطالها.

وإليكَ الآن أخي القارئ الكريم آخر النصوص التي جاءت بعد مرور ألف سنة والذي كتبه أحد أشهر علماء العصر في محاولةٍ (يائسةٍ) منه لإبطال الصرفة!

حيث قال: (إن كان معنى الصرفة أنَّ الناس قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن ولكن الله صرفهم عن معارضته فهو واضح البطلان لأنَّ كثيراً من الناس تصدّوا للمعارضة فلم يستطيعوا واعترفوا بعجزهم) انتهى (البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئي).

لقد لاحظ المنهج اللفظي أنَّ إجابة المرجع الديني في هذا النصّ لا تُبطل الصرفة، بل تُثبتها لأنَّ الصرفة ما قالت شيئاً غير ما في النصّ. فالناس تصدّوا لمعارضة القرآن الكريم، ولكنهم لم يقدروا واعترفوا بعجزهم. ولكن الصرفة تفسّر العجز عن الإتيان بمثله، فترى أنَّ سبب العجز ليس كونه معجزاً، بل تقول إنَّ سبب العجز هو منعٌ خارجيٌّ من الله.. فأين الجواب على الصرفة وأين بطلانها الواضح حسب تعبيره؟.

ذلك أنَّ موضوعنا ليس هو: هل الناس عجزوا أن يأتوا بمثله أم لم يعجزوا؟ بل موضوعنا هو (لماذا عجزوا؟) فأين الجواب؟.

وإذا كان النصّ السابق يشير بكلمة (تصدّوا) و(أنهم كثيرون)، إلى أنَّهم حاولوا ولم يمنعهم أحد من المحاولة. فالصرفة أيضاً لم تقل شيئاً مخالفاً لذلك لأنَّها لا تقول إنَّ الله يمنعهم من المحاولة، بل تقول إنَّ الله يمنعهم من النجاح في المحاولة!!.

وإذن فرغبة هذا المرجع في إبطال الصرفة مع الإيمان بالقواعد المعتادة لن تتحقّق حتى يلج الجملُ في سُمِّ الخياط.

ذلك أنَّ موضوع الصرفة ليس الناس، وإنَّما القرآن، وليس هو محاولاتهم، بل تفسير إعجاز القرآن ما هو؟ وأين يكمن؟. فالنّظامُ لا يدري أين يكمن الإعجاز فنسب الأمر إلى قوّةٍ قهريةٍ خارجيةٍ. ومرجِعُنا كذلك لا يدري أين يكمن فكيف يسعه أن يغلب النّظام بأحسن نظريةٍ مبتدعةٍ للتسوية بين المتناقضات؟.

إنَّ مناقشات أكثر مراجع المسلمين المستمرّة في موضوع الصرفة

يؤكّد حقيقةً واحدةً هي أنَّ النفوس في داخلها لا يمكنها أن ترفض الصرفة لأنَّها من صميم الإيمان بالقواعد التقليدية التي هي مبادئ وأسس دراساتهم.. وهكذا يمكنك أن تتخيّل أنَّ فكرةَ الصرفة التي هي (شطر من الشرك)، تمثّل في أصلها (قواعد اللغة) والتي هي بدورها العمود الفقري للدراسات الدينية إلى هذا اليوم، لأنَّ هذه الإجابات ليست مكتوبةً للعوامِ أو عامَّة (المثقفين)، بقدر ما هي مكتوبة لرجال هذا السلك.

ارجع الآن لترى غرابة النصّ الذي أراد إبطال الصرفة وهو يكرر نفس معناها لتعلم أنَّ عبارته ليست إلاَّ تكرارٌ للصرفة. فاقرأها هكذا: (إن كان معناها أنَّ الناس قادرون ولكن الله صرفهم عن معارضته، فهو واضح البطلان، لأنَّ كثيراً من الناس تصدّوا لمعارضته فلم يقدروا).

والصرفة تقول نفس الشيء إذا أحدثنا تغييراً يسيراً لإتمام العبارة هكذا: (الناس قادرون لكن الله صرفهم فلم يقدروا) والنص المبطل لها يقول: (الناس تصدّوا لمعارضة القرآن فلم يقدروا).

فانتبه لذلك فإنَّ المعنى النهائي للقولين واحدٌ.

وأمَّا الجواب الثاني فيظهر منه أنَّه شعر بعدم جدوى الجواب الأول فساقه ليؤكّد بطلان الصرفة عن طريقٍ آخرٍ (بالدليل غير المباشر)، فقال: (لو كان إعجاز القرآن بالصرفة لوجد في كلام العرب السابقين مثله قبل أن يتحدّى النبي ﷺ البشر ويطالبهم بمثل القرآن، ولو وجد ذلك لنقل وتواتر لتكثر الدواعي إلى نقله، وإذا لم يوجد ولم ينقل كشف ذلك عن كون القرآن معجزاً بنفسه إعجازاً إلهياً خارجاً عن طاقة البشر).

ولا يخلو هذا النصّ من مناقشة:

أوّلاً: ليس هناك (حتميةً) لظهور مثله قبل التحدّي. فما دام الخلقُ لم يتحدّاهم أحدٌ بعدُ فلماذا التفتيش عن الإتيان بمثلهِ؟

ويحقُّ للشاكِّ القولَ: إنَّه لم يفكّر أحدٌ ليأتي بمثله ما دام لم يسمع بعدُ قرآناً ولا ما هو مثله. فما هي الضرورة المنطقية في قوله (لوجِدَ في كلام السابقين من العرب مثله)؟.

ثانياً: ما هو التلازم بين الصرفة وبين وجود مثله قبل التحدّي؟

فالصرفة لم تقل إنَّ (الصرف) الإلهي عن الإتيان بمثلهِ حدث مع التحدّي وحين النزول، ولا تدّعي الصرفة ذلك التوقيت، وربّما لو كانت ناطقةً لأضافت ما هو عكسه: إذا كان الله قد قضى بنزوله في وقتٍ معيّنٍ فما أدرانا أن يكون الصرف قد حدث منذ آدم عليه السلام؟ فماذا يكون الجواب؟.

ثالثاً: بنى النصُّ اعتماداً على نتيجةٍ خاطئةٍ هي (ضرورة ظهور مثله قبل التحدّي)، بنى عليها (ضرورةً أخرى) مخالفةً للمنطق والواقع التاريخي.

إذ قال بضرورة نقل ما كان مثله لو كان موجوداً وإذا لم يوجد دلَّ ذلك على بطلان الصرفة. والمقدّمتان خاطئتان والنتيجة لا علاقة لها بالصرفة.

فهناك مزاعمُ وردت بالفعل عن جاهليين قالوا ما هو مثله أو عينه مثل امرىء القيس في شطر بيتٍ له هو (اقتربت الساعة وانشقّ القمر). كما أنَّ هناك مزاعمَ نَسَبَتْ لبعض الصحابة (سبقاً سماوياً) أو قرآنياً على الوحي حيث نطقوا بعباراتٍ نزل بها بعد ذلك جبرئيل عليه السلام بعين اللفظ والتركيب.

وهو لم يشترط التواتر لمثل هذه الأخبار. فقد يكتفي الشاك عن أيِّ خبرٍ منها بقوله موجود ومنقول وإن لم يتواتر، بل بعضه عند بعض الناس متواتر بخاصةٍ إذا ارتبط (بفضائل لأحد مشايخ الصحابة)، فماذا يكون الجواب؟

رابعاً: لا داعي لنقلِ ما وقع من مثلهِ وإن وُجِدَ قبل نزول القرآن أما أنَّه نُسِيَ أو لم يثبتْ أو لم يروِهِ إنسانٌ أو وجدوا حرجاً في نقله بعدما هيمنت سلطة الدِّين على المجتمع.. إلى آخر ما يمكنه أن يسطره.

إنَّ الإشارةَ الوحيدةَ الصحيحةَ في هذا النصّ والتي هي أوّل عبارةِ لأحدِ الأعلام والتي تلمّح من طرفٍ خفيٍّ إلى نظام قرآنيٍّ هي قوله في آخره (كشف ذلك عن كون القرآن بنفسِهِ إعجازاً إلهياً).

ففي الحقيقة أنَّ الجوابَ الصحيح هو في هذه الفقرة بحيثُ لا يحتاجُ الأمرُ إلى جميع ما ذكر قبلها من كلامٍ. لكن صاحب النصّ اعتبرها نتيجةً لإبطاله الصرفة بالكلام السابق ذاهلاً عن أنَّها المقدّمة المبطلة لها.

لأنَّ الإعجاز الذاتي لا يحتاجُ إلى دليلٍ لإثباته!

إذ لا يكون إعجازاً إذا احتاج إلى الدليل فانتبه إلى ذلك.

إنَّ المرجِعَ يريدُ أن يبرهن على المعجزةِ ووجودها، بينما المعجزةُ يجب أن تبرهن نفسها أوّلاً، وغيرها ثانياً. ولذلك ذكرنا مراراً أنَّ العلماء لم يلوذوا بالقرآن، بل جعلوه يلوذُ بهم لإهمالهم التامّ التفكير في فلسفة الإعجاز ولتركهم تدبّر القرآن، بل والنصوصُ المقدّسة الأخرى التي توضّح طريقة هذا التدبّر.

فترى هذا المرجع قد استدلَّ على إعجاز القرآن بمقدّماتٍ خاطئةٍ وواهيةٍ وضعها من نفسهِ. وهذا التناقضُ لم يسلمْ منه أحدٌ من علماء الإسلام على حدِّ علمنا. وكلُّ ذلك بالطبع سببه عدم إدراك الإعجاز، إذ الإعجازُ القرآني يصبحُ قضيةً لا منطقيةً ولا معقولةً إذا آمن الرجلُ بجري القرآن على الأساليب العربية وقواعدها.

وهكذا يكشف لك المنهج اللفظي عن محنة علماء الإسلام بطريقةٍ واضحةٍ وجليّةٍ، ويُظهِرُ خبايا أفكارهم وهواجسهم: فإذا أنكروا القواعد

ضاعت اللغةُ عليهم ولم يمكنهم بعد ذلك تفسير أو إعراب آيةٍ واحدةٍ!، وإنْ آمنوا بالقواعدِ وخضوعِ القرآن لها وسيره على منوالها، لم يدركوا لماذا هو معجزٌ ودخلَ الشكُّ في كونه منزّلٌ من الله داخل نفوسهم، وإن تظاهروا بالتقوى والورع والعبادة. فإذا فسَّروا بالصرفة أشركوا، وإذا تركوه شكّوا.. فمحنتُهُم هي محنةٌ تاريخيةٌ لم يحدث لها مثيلٌ في أمّةٍ سابقةٍ قط.

نعم... الحسُّ الوجدانيُّ بكونهِ معجزةً وعدم الخوض في الأفكار العويصة كان أسلمُ طريقٍ. وبذلك يصحُّ ما قاله أحدُهم قبيلَ موتهِ من أنَّ عجوزاً من عجائز العراق لا تدري ما القراءة ولا الكتابة هي أكثر يقيناً منه وأقربُ إلى الله تعالى.

إنَّ المنهجَ اللفظيَّ يكشفُ لكَ بجلاءٍ ومنطقٍ صارمٍ أنَّ الأمثلةَ القرآنيةَ التي تُكتَبُ كجُمَلٍ لشرحِ القواعدَ العربيةَ في المدارس والجامعاتِ، والشواهدَ القرآنيةَ المزبورة في كُتبِ النحو والبلاغةِ، هي جميعاً تأتي في عملٍ هو جزءٌ من الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله أبداً.

وهي نتيجةٌ لا ريبَ فيها ولا شكَّ ولا نقاشَ آخر. فإذا أردتَ التأكّدَ فأعِدْ قراءة هذا البحث وما سبقه مرّةً أخرى، واقرأ الملاحقَ في آخر هذه المقدّمةِ واربط الجميعَ في ذهنكَ مرّةً واحدةً لترى أنَّ صدق هذه النتيجة هو عين الصدق في قول (لا إله إلاَّ الله).

إنَّ المنهج اللفظي بتفسيرهِ للإعجاز في كونه هو (النظام القرآني نفسه) الذي يحاول فتح أبوابه.. إنَّ هذا المنهج.. هو الوحيدُ القادر على إبطال الصرفة بإسقاط جميع مقدِّماتها عن كلِّ اعتبارٍ تخليصاً للأمة من هذه المحنة. إذ يصبح الإعجاز في هذا المنهج في ذات القرآن من خلال النظام (الهندسي) المحكم والصارم لجميع تراكيبه مع بعضها البعض. وهو نظامٌ ذو احتمالاتٍ غير متناهية تكشفُ عن حقائق

الأشياء جميعاً، بالاقترانات ذات الطبقات المتعدّدة والتي لا حدود لها، فيكون الإتيان (بجملةٍ مفيدةٍ) واحدةٍ تدخل مع هذا النسيج ألفاظاً وترتيباً ومعانيَ واقتراناتٍ احتمالاً صفرياً أو مستحيلاً، لأنَّه يساوي حاصل قسمة الواحد على العدد اللانهائي.

وبذلك تسقط دعوى الصرفة تلقائياً، لأنَّ النظام القرآني هو المانع عن الإتيان بمثلِهِ، وليس المانعُ قوّةً خارج القرآن، ولأنَّ الأمرَ ممتنعٌ بنفسِهِ، ومُحالٌ بنفسِهِ، ولأنَّ أي عبارةٍ ستكون صادقةً في جزءٍ منها وخاطئةً في جزءٍ آخر عندما تؤخذ ألفاظها لعرضها على النظام القرآني الذي استخدم تلك الألفاظ.

ونناقش الآن قضيَّتين تفرّعتا عن ذلك جاء لهما أهل الإسلام بإجاباتٍ تخالف القرآنَ والسُّنَّةَ والعقلَ وأجمعوا برغم هذا على صحّتها!!.

هل يمكن الإتيان بآيةٍ واحدةٍ من مثل القرآن؟

لقد اعتقد علماء الإسلام أنَّ هناك إمكانيةً للبشر في أن يأتوا بآيةٍ واحدةٍ من جنس القرآن، ولكن هذه الإمكانية لا تُلغي التحدّي!

لماذا؟

لأنَّ الله تعالى حسب اعتقادهم لم يتحدَّ البشرَ بآيةٍ واحدةٍ، بل تحدّاهم بسورةٍ وبعشر سورٍ وبالقرآن الكريم كلّه!!، ومعلومٌ أنَّ أصغر سورةٍ مؤلّفةٍ من ثلاث آياتٍ وهذا يدلُّ بحسبِ منطقهم على أنَّ الآيةَ الواحدةَ ممكنةٌ في ذاتها.

إنَّ المنهج اللفظي إذ ينظر للتركيب القرآني نظرةً فاحصةً، ويتأمّل في كلّ لفظٍ، ويلاحظ كلّ حرفٍ، فإنَّه يخالفهم في ذلك، بل ويناقضهم، ويجعل قولَهم هذا (عتوّاً كبيرا)، لأنّهم ظنّوا أنَّ قولَه تعالى (لا يأتون بِمِثْلِهِ) معناه (أي بكتابٍ كاملٍ مثل القرآن الكريم)، وأنَّه تحدّاهم به

كتاباً في هذه الآية ثمَّ تحدّاهم بعشر سورٍ ثمَّ تحدّاهم بسورةٍ واحدةٍ ثمَّ توقّف عن التحدّي.

وذلك الظنُّ هو ظنُّهم هم من تلقاء أنفسهم، لأنَّ القرآن قد تحدّى في واقع الأمر بما هو أقلّ من آيةٍ واحدةٍ!!

فعبارةُ (من مثلِهِ) المذكورة في القرآن، وجملة (بمثلِهِ) المذكورة فيه أيضاً هي بنفس معناها الواقعي، لا بمعناها الذي في أذهانهم! إذ يُقصَدُ بها أيُّ تركيبٍ له معنًى تامٌّ. فلم يقل في معرض التحدّي (بقرآنٍ مثله). ومن الواضح أنَّ أي عبارةٍ لها معنى تامٌّ مطابقٌ لحقائق الموجودات وللنظام القرآني ستكون من مثلِهِ. وإنَّ الإتيان بآيةٍ أو تركيبٍ من هذا النوع وفق هذا المنهج وحسابه للاحتمالات هو احتمالٌ يساوي الصفر أيضاً.

ثمَّ اسألهم: كيف زعمتم ذلك وأنتم تسمّونها آيةً؟!

أوَ لَيس الآيةُ معجزةً بالمعنى اللغوي والاصطلاحي؟

أوَ لَيس الآياتُ القرآنيةُ مفصّلةٌ من قبل الوحي وهو الذي سمّاها (آيات) وقال:

﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [العنكبوت: ٥٠].

وقال أيضاً:

﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١].

فلماذا تتعاملوا معها خلافاً لما ذكره وبيّنه القرآن؟!.

هل يمكن أن يقدّر الله بشراً يأتي بمثلِهِ؟

ما كان يمكن لمثلِ هذه الأسئلة أن تظهر لو كان هناك فكرٌ قرآنيٌّ حقيقيٌّ. فقد قالوا: إنَّ اللهَ قادرٌ على أن يقدّرَ بشراً يأتي بمثل القرآن، لكنَّه لم يفعل إذ القرآن شأنه شأن جميع معجزات الأنبياء.

لقد توهّموا.. فالقرآنُ مختلفٌ جداً عن جميع معجزات الأنبياء عليهم السلام.

وأنَّ هناك تفاوتاً بين آياتِ الله في الكبر والعظمة. قال تعالى: ﴿وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِىَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ [الزخرف: ٤٨].

وأخطأوا إذ حسبوا أنَّ عبارةً مثل (إنَّ الله على كلّ شيء قدير) ممتدّةٌ في المعنى لدرجةِ أنّها تشمل ما لا وجود له.

المصيبةُ.. أنَّ فلاسفة المسلمين أجابوا على السؤال القائل: (وهل يسمّى المعدومُ شيئاً؟)، أجابوا: نعم يسمّى شيئاً!!

والآن إذا سألتهم: (هل يقدر الله على خلق إلهٍ آخر؟) يضطرُّ الفلاسفة إلى القول: نعم لأنَّ الله على كلّ شيء قدير والإله الآخر معدومٌ ولكنه شيء!

إنَّهم لم يقولوا ذلك على النحو الذي ذكرناه، ولكن نذكره لغرض بيان كيف تناقض أفكارهم قواعد القرآن، فيضطرّون أمّا لتحريف المعاني أو افتراض مزيدٍ من السفسطة التي سمّوها فلسفةً. وبالمناسبة فإنَّ المنهج اللفظي ينسف مباني الفلسفة الإسلامية من جذورها ولا يبقي لها باقيةً.. ولكن ذلك سيأتيك مفصّلاً في موضعٍ آخر[١].

إنَّ السؤال: (هل يقدر الله على خلق إلهٍ آخرٍ؟) هو سؤالٌ خاطئٌ في تركيبه الأصلي، وليس هو بسؤالٍ حتى يمكن إجابته، لأنَّكَ بمجرّد أن تقول (يخلق) فالثاني مخلوقٌ، وليس بإلهٍ حقيقيٍّ. فالجملة التي صيغَ بها السؤالُ خاطئةٌ، والإله الآخر معدومٌ والمعدوم ليس بشيء ـ مع الاعتذار للفلسفة ـ لأنَّ الشيئية صفةٌ للموجود، وما لا وجود له لا يتّصفُ بهذه الصفة.

---

(١) التفصيل هو في كتاب (الحل الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان) للمؤلف رحمه الله.

وإذن فقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ يتحدّد بما له وجود. أمّا الذي لا وجود له فلا شيء، ولا وصف للقدرة عليه، ولا موضوع هناك ليناقشه أحدٌ إلاّ مولعٌ بالسفسطة لا غير.

إنَّ السؤال موضوع البحث وهو (هل يقدر الله أن يخلق كائناً يأتي بمثل القرآن؟) هو مثل السؤال عن قدرته تعالى في خلق إلهٍ آخر.

لأنَّ هذا الكائن إمّا أن يتكلّم بتلقينٍ من الله وبالتالي فهو ناقلٌ للكلام حاله حال النبي ﷺ والأمين عليه السلام، وأمّا أن يتكلّم من تلقاء نفسه ومن إنشائه فيكون كلامه مثل القرآن وهذا لا بدَّ أن يكون إلهاً آخر لأنَّه لا يقدر أن يتكلّم مثل الله إلاّ إلهٌ آخرٌ له نفس قدراته العلمية وإحاطته بالكائنات!! وهو محالٌ.

إذن فقول العلماء إنَّ الله يقدر على خلق كائن يأتي بمثل القرآن يُشبهُ القول بأنَّه قادرٌ على خلق إلهٍ آخرٍ. وهذا يعني أنَّ احتمال وجود الإله الآخر (ممكنٌ فلسفياً).

فأكرِمْ بها من فلسفةٍ عظيمةٍ لدى المسلمين!

تلكَ.. واحدةٌ من عشرات المقولات المضحكة التي شُحنت بها كتب علم الكلام وفلسفة المسلمين والتي طالما تفاخروا بها!!.

إلغاء المنهج اللفظي لفكرة
مخالفة القرآن لقواعد اللغة العربية

هذه المسألة ذكرها المشكّكون أيضاً. فبعدما أكَّد علماء الدِّين واللغة خضوع القرآن لقواعد اللغة العربية وأساليبها وسلَّموا لهم بذلك، أورد أهلُ الشكِّ قضيةً منطقيةً جداً كانت الإجابةُ عليها هي الأخرى لا منطقيةً جداً!

إذ لاحظَ أهلُ الشكِّ أنَّ القرآن لا يجري كلّه بالضرورة على تلك القواعد، وأنَّه يخالف كلام العرب في أساليبهم (وتلك مقدِّمةٌ صحيحةٌ أنكرها العلماء) وبالتالي فهو ليس بمعجزٍ، وهذه بدورها نتيجةٌ خاطئةٌ آمنَ بها المشكّكون.

وقد كان على الجميع أن يدركوا أنَّ عدم خضوعه للقواعد يدلُّ على انفراده بقواعده الخاصّة. وهذا هو جوهر تميّزه عن باقي الكلام، وهو الذي يفتح بابَ معرفةِ الإعجاز.

فلا المشكّكون انتبهوا إلى النتيجة الخاطئة، ولا العلماء تخلّوا عن المقدِّمة التي وضعوها وآمنوا بها مع أهل الشكّ. وفي هذا لطالما ذكر الراسخون في العلم عليهم السلام إشاراتٍ كقولهم: **(إنَّ لله خلقاً من أهل الريب وأهل الباطل يجري الله الحقَّ على ألسِنتهم).**

لقد أجرى اللهُ الحقَّ على ألسنةِ أهل الشكِّ، فقالوا إنَّ هناك آياتٍ

وتراكيب كثيرةٍ لا تخضع للقواعد. وبدلاً من أن ينبّه ذلك علماءَ الدِّين إلى إعجاز القرآن وانفراده بقواعده، كان الجوابُ أن لعنوهم وشتموهم وأصرّوا على أن القرآن كلّه يجري على قواعدهم!

يتلخّصُ جواب هؤلاء العلماء بالنصّ الآتي الذي يمثّل مجموع آرائهم والمكتوب من قبل حجّةٍ من حججهم وهو:

(لو كان في القرآن ما يخالف كلام العرب وبلاغتهم وأساليبهم لأخذوه حجّةً عليه واستراحوا به من معارضتهم وفيهم البلغاء العارفين بأساليب اللغة ثمَّ إنَّ القواعدَ وُضِعت بعد القرآن وهو أحد مصادرها فإذا خالف القواعد فالنقص على القواعد لا على القرآن وهو لا يتم إلاَّ فيما اتّفقت عليه القراءات).

وأضاف النصّ قائلاً: **(ولو كان قد وقع شيءٌ من نقد سرب عليه لاحتفظ به التاريخ ونقله أعداء الإسلام) إنتهى.**

ويقول المنهج اللفظي إنَّ الشاكَّ لا يرضى بهذه الإجابات، ولا يرضى بها المنهج أيضاً، لأنَّ المخالفة لأساليب العرب لا تعني بالضرورة أن يكون أوطأ منها ليأخذوه حجّةً عليه، بل أقرّوا أنَّه (يعلو ولا يُعلى عليه وأنَّه يحطّم ما تحته). وهذا هو اعترافٌ لأحد عتاة قريش وأبلغهم بلسان العرب يومها. فإقراره أنَّه يحطّم ما تحته له مدلولان: الأول أنَّه يخالف أساليبهم علواً ورفعةً، والثاني إنَّ هذا العلو لا يُعلى عليه. وبالتالي يكون معنى العبارة أنَّ لغتهم خاطئةٌ وأساليبهم اللغوية واهيةٌ، وأنَّ هذا الكلام هو الوحيد الصحيح صحّةً مطلقةً بحيث إنَّه يحطّم كلّ ما هو سواه. فلماذا يجيء العلماء تترى بعد ذلك والى هذا الوقت ليقولوا أشياء لم يقل مثلها حتى عتاة قريش، ويجعلوا القرآن خاضعاً لقواعد اللغة العربية وأساليبها؟ أم بلغ بهم الأمر في الانحراف حدّاً تجاوزوا فيه حتى المشركين وهم مع ذلك يرفعون لواء الحماية عن القرآن والدِّين؟.

إذا كان الأمر كذلك، فإنَّ مؤامرة التحريف هي أكبر ممَّا كنتَ تظنُّ وإنَّها لكذلك. فأحْكَمُ المؤامرات الفكرية هي التي تجعل المرء يفعل ما يريده الخصم من غير أن يشعر بذلك. وهذا يعني أنَّ كثيراً من العلماء عملوا بالتحريف من غير قصدٍ.

إذن فقول المدافع عن القرآن: (لأخذوه حجّةً عليه واستراحوا)، جوابُهُ: إنَّه مخالفٌ لأساليبهم لدرجةِ أنَّهم عجزوا أن يأخذوه حجّةً عليه لعِلُوِّهِ في المخالفة لا لدُنوِّهِ فيها.. فلم يستريحوا ولن يستريحوا.

نعم... المصيبةُ أنَّ عُتِلَّ قريشٍ استراح من معارضته لأنَّه علِمَ أنَّه (يعلو ولا يعلى عليه وأنَّه يحطّم ما تحته).. ولكن من لم يسترِحْ إلى الآن هم علماء الإسلام إذ لا زالوا يبحثون عن مخارجَ لمخالفته لقواعدهم كما مرَّ عليك. ولمَّا كان يُعيبهم ذلك كانوا يعيبونه ويصفونه بأوصافٍ يظهر جلياً منها أنَّ عُتِلَّ قريشٍ كان أكثر إنصافاً منهم بما لا يقاس كما سيأتيك في هذه النماذج التاريخية.

لقد ذكر النصّ السابق أنَّه لم يعبْ أحدٌ على القرآن مخالفته لأساليب العربية مع أنَّ هذه المخالفة (وعيبهم عليه) مذكورةٌ في كلّ القواعد بصورةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة عدا عن النقد الصريح للقرآن بشأن المخالفة، وإليك نماذجُ منها:

١ ـ عاب عثمان بن عفّان القرآن بما سمّاه باللحن. تجد هذا في كتاب الإتقان: ٣١٢/١. وذكره السيوطي في هذا الكتاب بسنده عن عكرمة قال: لمَّا كُتِبت المصاحفُ عُرِضَت على عثمان فوجد فيها حروفاً من اللحن فقال لا يغيّروها فإنَّ العرب ستغيّرها!! وفي نصٍّ آخرٍ (ستقوّمه العرب بألسنتها)!! وفي نصٍّ ثالثٍ قال عثمان بن عفّان في حروف من اللحن في القرآن: لا تغيّروها فإنَّ العربَ ستغيّرها بألسنتها.

٢ ـ عاب عثمان بن عفّان على القرآن ما هو أكثر من ذلك مستهزئاً وساخراً منه كما في كتاب الدرّ المنثور: ٢٤٦/٢ والإتقان: ٣١٢/١، إذ

قال عثمان: (لو كان المملي من هُذيل والكاتبُ من ثقيف لم يوجد فيه هذا)!.

٣ ـ في كتاب المشكل قال عثمان بن عفّان: (إنَّ في المصحف لحناً وستقيمه العرب بألسنتهم).

٤ ـ اختلفوا في سبب نصبِ (مقيمين) في قوله تعالى:

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢].

إذ يجب أن تكون وفق القواعد (والمقيمون)، كذلك اختلفوا في سبب رفع (هذان) في قوله تعالى:

﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

إذ هي على القواعد (هذين)، وذكر صاحب كتاب (معالم التنزيل) أنَّ بعض الصحابة عدّوها من غلط الكتاب!! نكرّر: (بعض الصحابة عدّوها من غلط الكتاب)!!.. فمنزّلُ الكتاب (يغلط) والصحابةُ يصحّحون! فسبحان ربّك ربّ العزة عمّا يصفون.

(يُحتملُ أن يكون «الكُتَّاب» بالتشديد ويُقصد به الذين كتبوا القرآن، ولكن المنهج اللفظي يرى أنَّ ما وردَ في الفقرة الثانية أعظم فلا عجبَ من نسبتهم الغلط إلى الكتاب بعد السخرية منه)

٥ ـ في كتاب (المشكل) أنَّ عثمان بن عفّان لمَّا سمع قوله تعالى:

﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

قال: إنَّ في القرآن لحناً، فقال رجلٌ (لم يُذكر اسمه) لعثمان: صحّح ذلك الغلط.. نكرّر (صحّح ذلك الغلط)، فقال دعوه فإنَّه لا يحلُّ حراماً ولا يحرّمُ حلالاً..!

يقول مؤلف هذا الكتاب: يتوجّب على الأمة أن تشكر الرجل بعدما وضع توقيعه على كتاب ربّها في نهاية الأمر!

والنتيجة أنَّ قول الردّ: (لا أحد عابَ على القرآن مخالفته العربية وأساليبها) مردودٌ بمثل هذه النصوص التي تركنا أكثرها خشية الإطالة والتي صدرت من زمن الصحابة. فما بالك بالأزمنة اللاحقة حيثُ وُضِعت قواعد النحو والبلاغة، وحيثُ تكاثر الذين يرغبون بنقض القرآن بمختلف السُبل؟

والصحيح وفق هذا المنهج أن اختلاف القراءات سببه الوحيد هو مخالفة قواعد اللغة العربية وأساليب العرب حيث ينتج فوراً ومن غير حاجةٍ إلى أي براهين أنَّ القراءات ما هي إلاَّ اجتهادات من القرّاء لتسوية تلك المخالفة!!.

وهذا رأيٌ جديدٌ وتحليلٌ صائبٌ نقدّمه إليك في هذه المقدّمة والتي جلَّ ما فيها جديدٌ وصائبٌ.

ويؤكّد هذا الرأي ما ذكره المنهج اللفظي سابقاً من أنَّ هناك قراءةً واحدةً صحيحةً فقط يمكن أن تكون معْبراً للحركة ضمن نسيج النظام القرآني، ويدلّ على ذلك جملةٌ من النصوص وآيتان واضحتان.

أمَّا الآيتان فقوله تعالى:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٨].

حيث تدلُّ على أنَّ قراءةً واحدةً متّبعةً هي قراءته من قبل الله تعالى. ولو كان يُقرأ بأكثر من صورةٍ واحدةٍ لَمَا سُمِّيَ (قُرآناً).

وأمّا النصُّ فهو قولهمعليهم السلام: **(إنَّ القُرآنَ واحِدٌ من عِندِ واحدٍ وإنَّ الاختلافَ من قبل الناس).**

ولذا يرى المنهج أن الاختلاف في القرآن وهو كتابٌ إلهيٌّ أُنزلَ

لإزالة الاختلاف يؤكّد الحقيقةَ التي ذكرها عن عمق المؤامرة على القرآن على كافّة المستويات وبمختلف الأبعاد.

ومن هنا يرفض المنهج هذه الطرق السلبية للدفاع عن القرآن باعتبارها طُرُقاً لا تدافع عن القرآن (إذ هو غنيٌّ بنفسه عن هذا الدفاع)، بل تثبتُ وترسّخُ مبادئ وقواعد المؤامرة نفسها، وتُعطي للمتآمرين بُعداً تاريخياً لِمَا فعلوه أطول ممّا مرَّ من حُقبٍ ودهورٍ.

إنَّ المنهج اللفظي ينصح من يهمّه الأمر أنَّ عليهم الإقرار بأنَّ القرآن نظامٌ مستقلٌّ بنفسهِ وقائمٌ بمفرده فيستريحوا ويريحوا ويقطعوا الشكَّ من أصلهِ، ويأخذوا موقف القويّ اللائذ بالقرآن بدلاً من أساليب الترقيع والردود الهشّة المتناقضة على شكوكٍ وضعوها بأنفسِهم، وعملوها بأيديهم، ثمَّ اتّخذوا من بعدها موقف الضعيف المستكبر على القرآن، ليجعلوه هو اللائذ بهم، والمحتاج إلى دفاعهم وهم يكتبون بأيديهم أنَّ هذا الكتاب كتاب الله من جعله إماماً كان له عزّاً ومنعةً، ومن جعله خلفه ضربه الله بالذلّ والخذلان.

ولن يقدرَ أحدٌ أن يجعله إماماً حتى يجعله فوق القواعد وفوق الأساليب حاكماً عليها غير محكومٍ بها.

إلغاء المنهج اللفظي للتفسير العلمي للقرآن وقدرته في حــلّ معضلة القرآن والعلم

لقد حصلت مشكلة التوفيق بين القرآن والعلم في أوائل النهضة العلمية الحديثة، ولا زالت تعتبر معضلةً كبيرةً من جهاتٍ متعدّدةٍ رغم الجهود الكبيرة التي بُذِلت من قبل البعض، لترسيخ التوفيق بين العلم والقرآن خصوصاً.

وكانت هناك عدّة مظاهر في هذه العملية التوفيقية والتي لم توفق في الدّفاع عن القرآن، بقدر ما أدّت إلى الإساءة إليه والابتعاد عن حقائقه. فمن تلك المظاهر:

١ ـ التناقض في مواقف العلماء بين بعضهم البعض أوّلاً، وبين كلّ واحدٍ منهم ونفسه ثانياً خلال مراحل حياته الخاصة. فبعضُهم أجاز التوفيق وبعضُهم رفضه أو حرّمه. والذي أباح التوفيق جاء وقتٌ رأى فيه أنَّ التحفّظ أفضلُ، والذي حرّم التوفيق بين القرآن والعلم جاءه وقتٌ صار فيه من طليعة المتحمّسين للفكرة، أو الفاعلين لها، والداعين إليها. وسبب ذلك هو القصور في معرفة حدود العلم التجريبي من جهةٍ، والجهل بالعلم القرآني وطبيعته من جهةٍ أخرى.

٢ ـ إنَّ بعضَ العلماء مارسوا عملية التوفيق بأنفسهم ولكنَّ الأكثرية هم من الدارسين والمثقّفين، وليسوا من المراجع الدينية. ولكنَّ وراء هذا الموقف المعلن موقفٌ غير معلنٍ يمكن رصده بوضوحٍ عند مجالسة

العلماء، أو سماع كلماتهم، أو قراءة تعليقاتهم، حيث تجد شعوراً داخلياً يدفعهم إلى الارتياح لذكر التوفيق كلَّما سنحت الفرصة بذلك، وهو أمرٌ طبيعيٌّ تميَّز به كلّ متديّنٍ عاش ازدواجية الإعجاب بالدِّين من جهةٍ، وبمنجزات العلم الحديث من جهةٍ أخرى، فلم يقدر على الجمع بينهما، ولا التخلّي عن أحدهما.

وحينما أصاب الإحباط جيلاً سابقاً حاول الوقوف بوجه العلم لصالح الدِّين حصل عكس ذلك: تراجعٌ لِمن حاول ركوب موجة العلم ونقد الدِّين.

وحينما فشل الاتجاهان لم يقدر المتديّن إلاَّ على خيارٍ واحدٍ هو خيار الجمع بينهما. فكانت المواقف في هذا الشأن متناقضةٌ وسريعةُ التقلّبِ بحسب ما يتمكن كلّ واحدٍ من الحصول على معلوماتٍ جديدةٍ عن العلم أو الدِّين!.

٣ ـ الدهشةُ التي أصابت المشرق الإسلامي كانت أعظم منها في الغرب لِمَا أنجزه العلم من تطوّراتٍ. فسال لعاب هذا المشرق للمخترعات العلمية والتطورات الحديثة مع جهلٍ شديدٍ بأسس ومبادئ تلك التطوّرات. وكان المشرق الإسلامي ولا زال يفتقر إلى علماء في الطبيعة بالمعنى الدقيق، وإنْ وُجدوا فهم هناك أمَّا في الغرب أو في عملهم الخاص منشغلين عن النظر في القرآن الكريم. فكان الذين يقومون بعملية التدقيق هم دوماً أو غالباً يجهلون أحد طرفي المعادلة: إمَّا القرآن أو العلم أو كليهما.

وهناك حقيقةٌ في العلم التجريبي ظلّت مجهولةً للأكثرية في المشرق الإسلامي وهي (ظاهرية العلم التجريبي). فهذا العلم ليس علماً ينفِذُ إلى جوهر أو حقيقة الأشياء، بل هو علمٌ قائمٌ على دراسة واستغلال القوانين التي تتحرّك بها الأشياء أو تسلكها ظاهرياً، فهذه القوانين معرّضةٌ للخطأ

في الأبعاد الثلاثة: في الفرض وفي الموضوع وفي القياس. فقد يتغيّر الفرض مراراً ولا ينطبق على موضوعه، وقد يتغيّر الموضوع والفرض سوًى. وأمّا القياس فالخطأ فيه محتومٌ ودائمٌ ويلاحق الفرضَ والموضوع. وربَّما اجتمع الخطأ في الثلاثة جميعاً حول ظاهرةٍ معيّنةٍ. ومع ذلك بقيَ رجال المشرق يركضون إلى القرآن كلَّما سمعوا بنظريةٍ علميةٍ حديثةٍ ليفتّشوا فيه عن تلك النظرية، وليكتبوا للقرآن (سبقاً علمياً). وقد نسوا أنَّهم يكتبون بذلك لأنفسهم (تأخّراً كشفياً) بشأن القرآن والعلم سويةً، حتى بات الأمر مثيراً للسخرية كقول القائل: لماذا لا يحدث ولا مرّة واحدة أن يكون اكتشاف العلماء للنظرية العلمية من القرآن سابقاً لعلماء الغرب باكتشافهم لها من الطبيعة؟ ولماذا يكتشفها علماؤنا دوماً من القرآن بعدما يكتشفها الغربيون من الطبيعة؟.

٤ ـ إنَّ الذين حاولوا التوفيق بين القرآن والعلم ليس لديهم عملٌ منظّمٌ أو منهجٌ محدّدٌ. وهم لا يدركون بدقّةٍ.. لا النظرية العلمية ولا الآيات القرآنية التي ظنّوا أنَّها تتحدّث عنها. فإذا كان في القرآن علمٌ طبيعيٌّ فيجب أن يكون فيه نظامٌ خاصٌّ كاشفٌ عن ذلك العلم بغير ما اعتمادٍ أو انتظارٍ لأي علم آخر، وإن لم يكن فيه علمٌ طبيعي فيجب الكفّ إذن عن تلك المحاولات.

٥ ـ لقد استمرّ الجميعُ علماءُ وعامّةٌ يسمعون فقرات من هذه (اللقيا) بين القرآن والعلم، ويتلهّف لسماعها بعض العلماء باعتزازٍ وإن كان مشوباً بالتحفّظ، بل ويذكرون ذلك في مجالسهم بالطريقة اللبقة التي لا تكشف تناقضاً مع القواعد أو التفسير المأثور أو اللغة كما هي عادتهم في مجابهة تفسيرٍ لا يعجبهم!!.

لقد كانت تلك بالفعل محنةً من محن اضمحلال العقيدة الدينية تحت ركام التزييف وتبرير التناقضات. فانبرى أحد العلماء ممن عُرِفَ بقدرته الفائقة في التخلّص من المعضلات معلناً القول: إن القرآن كتاب

عقيدةٍ وشرح موعظةٍ لا كتاب علوم طبيعية، وليس هو كتاباً علمياً ليُبحث فيه عن نظريةٍ علميةٍ، وفرقٍ بين الاقتصاد كعلمٍ والاقتصاد كمذهبٍ، وأعلن أنَّ في القرآن مذهبٌ اقتصاديٌّ ولكنَّ ليس فيه علوم الاقتصاد والإحصاء وما شابه! فلا شأن له بذلك لأنَّه كتابٌ عقائديٌّ (تعمّدنا في فقرات من هذه المقدّمة إخفاء النصّ الأصلي وذكر المصادر)[1].

لقد كان هذا الإعلان هو أحسن ما قيل بهذا الخصوص ومنذ فترةِ قرنٍ من الزمان في محاولةٍ للخلاص من تلك المحنة، وإعادة الثقة للمؤمنين بكتابهم حينما لا يجدونه متّفقاً في فقراتٍ منه مع أصول العلم الحديث.

ولكنَّ هذا الإعلان حلَّ مشكلةً بفتح الباب لمشكلةٍ أعظم!.

فإذا كان قد تمكّن من إغلاق الباب بوجه محاولات التوفيق للخلاص من الشكِّ، فإنَّه من جهةٍ أخرى قد فتح باب الشكّ نفسه على مصراعيه!. فقد شعر المؤمنون عند ذلك أن الإعلان يكذّب المرويات التي تذكر أنَّ في القرآن علمَ كلّ شيء، ويكذّب القرآن نفسه بإعلان أنَّه (تبيانٌ لكلِّ شيء)، ويكذّب الأولياء الحاملين لهذا العلم القرآني في دعواهم القائلة إنَّهم يفعلون بعلم القرآن الذي أُوتوه كلّ شيء أحاط به هذا العلم، ولا يمكن بعد ذلك تفسير كراماتهم فضلاً عن تصديقها!!.

وعدا ذلك فالإعلان لا يمكن أن يثبتَ إلاّ بالأخذ بالطرق التفسيرية التي تجعل اللفظ القرآني ألعوبةً بيد المفسِّر الذي يعطيه المعنى الذي يريده في الموضع الذي يريده، وهي الطرق التي أعلن المنهج اللفظي رفضه لها والبراءة منها.

---

(١) تعمّد العالم (قده) ذلك لأسبابٍ معروفةٍ طبعاً، فهو قد عاش محنة الظلم في العراق.. وإلاّ فإنَّه يناقش هنا ما ذكره أحد المحقّقين وهو السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قده) في أحد مؤلفاته المعروفة. المراجع

إذن.. فكيف يحلُّ المنهج هذه المعضلة؟

لقد حُلَّت هذه المعضلةُ في المنهج تلقائياً!

فالقرآن تبيانٌ لكلِّ شيء، ولكنه علمٌ لا يُكتَشفُ بهذه الطرق والمناهج الخاطئة والأساليب الباطلة فيقول فيه من شاء كيفما شاء. وهو علمٌ لا يأتي مصدِّقاً للعلم الحديث، بل سابقاً عليه ومصحِّحاً له وناقداً. وهو علمٌ لا يجرّه أحدٌ ليوافقَ (علماً) آخر، بل تأتيه العلماء خاضعة الأعناق. وهو علمٌ لا يظهر مع هذا الخلط والتخليط في اللغة والمعاني والقواعد، ولن يخرجَ حتى يكون القرآن فوقها جميعاً. وهو علمٌ مخزونٌ محفوظٌ مقفلٌ مفاتحهُ هي القرآن نفسه بنظامه الداخلي والهندسي المحكم وبالإذعان التامّ لهذا النظام.

فبهذا المنهج وحده يمكن الخلاص من هذه المحنة، وتخليص القرآن من المدافعين عنه دفاعاً سلبياً، وتخليص المؤمنين من محنة الشكّ. ولكن عليهم بالمقابل التخلّي عن هذا الموروث اللامنهجي واللامنطقي والمتناقض، والخضوع التامّ للقرآن والتدبّر فيه بهذا المنهج، والإسراع بالكشف عن نظامه الداخلي.

الفصل الثالث

تطبيق جزئي للمنهج اللفظي على قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا﴾

نحن إلى الآن لم نطبّق المنهج اللفظي على آيةٍ كاملةٍ، إذ يرى المنهج كما مرَّ عليك أنَّ تفسيرَ آيةٍ كاملةٍ هو من المُحال وفق قواعده. ويؤيّد ذلك المنطق الذي يؤمن بإعجاز القرآن الكريم. إذ لو أمكن تفسير آيةٍ كاملةٍ على وجه الحقيقة لأمكن الإتيان بآيةٍ من مثلِهِ.

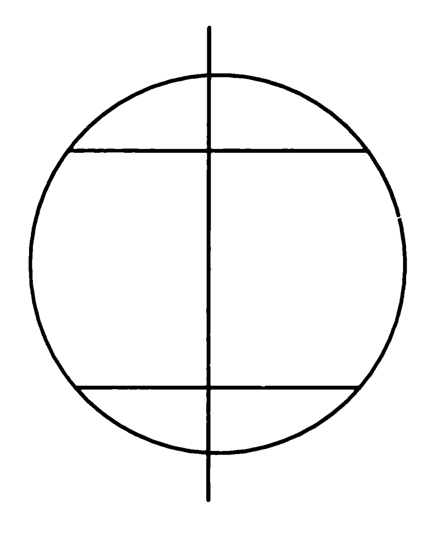
وقد تكون في الأمثلة المّارةِ عليك كفايةٌ، ولكن لغرض توضيح طريقة المنهج في البحث، نطبّق في هذا الفصل أسلوبه على تركيبٍ جزئيٍّ من آية الخلق من سورة فصّلت. وهذا التركيب هو ما في رأس الصفحة، وهو قوله تعالى:

﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا﴾ [فصلت: ١٠].

يستخدم المنهج اللفظي الطريقة التالية في خطوات:

الخطوة الأولى: (فيها)

فلغرض التصوّر الصحيح، نرسم الأرض وفيها خطٌّ داخلها ليعطي معنى (فيها) كما في الرسم التالي (رقم ١):



الرسم (١)

الخطوة الثانية: (من فوقها)

نستخدم الاقترانات اللفظية لمعرفة الفرق بين (الفوق) و(من فوق) ففي قوله تعالى:

﴿أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا﴾ [يوسف: ٣٦].

وقوله تعالى:

﴿وَبَنَيۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعٗا شِدَادٗا﴾ [النبأ: ١٢].

يظهر التضاد لأوّل وهلة.

ففي الآية الأولى لامسَ الخبز فروة الرأس. بينما في الثانية فقد ارتفع حتى كان الفضاء بين السماء والخَلق.

لكن هذا التضاد هو وهمٌ منّا، ذلك لأنَّ السماءَ تبدأ كاسمٍ وحقيقةٍ من الأرض.

وإذن فالفوق هو ما لامسَ الذي تحته وعلا عليه.

أمّا (من فوق) فقد ورد هذا التركيب في مثل قوله تعالى في الآيات:

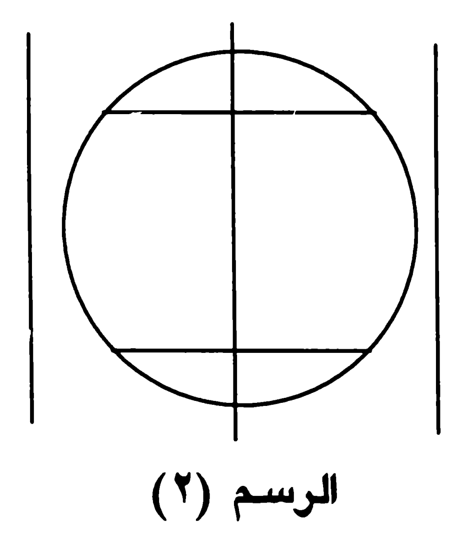
﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾ [المائدة: ٦٦].

﴿فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٢٦].

﴿يَغۡشَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾ [العنكبوت: ٥٥].

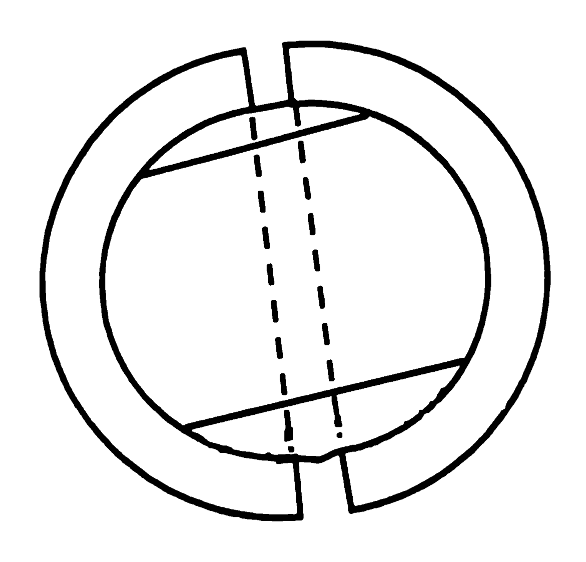
وهذا يعني أنَّ (من فوق) هو بحركةٍ عكسيةٍ، أي الآتي من الأعلى ليلامس الأسفل.

إذن تكون صورة (من فوق) كما في الرسم رقم (٢)، حيث رسمناه في الصفحة من الجهتين ليحقّق جميع الجهات واقعاً.



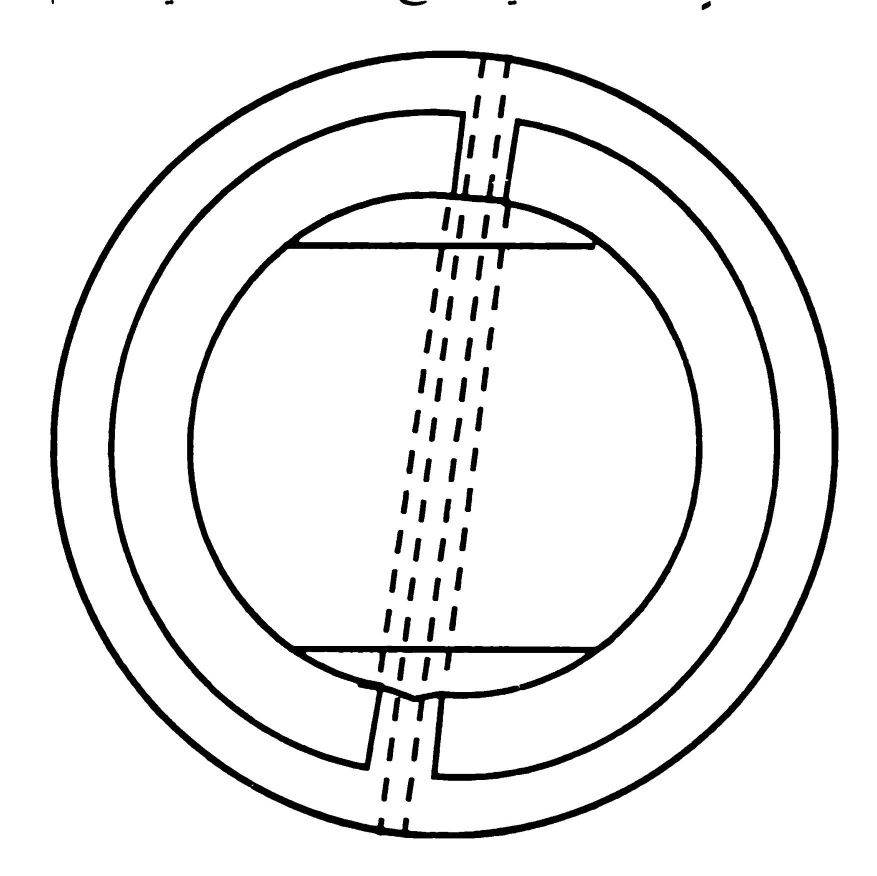
الرسم (٢)

وهذه الصورة خاطئة لعدم التلامس. ولكن تصحّح عند النظر إلى أنَّ كلّ راسيةٍ (مفردة رواسي) هي في الأرض ومن فوقها، فيكون التلامس خلال الراسية نفسها. فالصورة تصحّح كما في الرسم رقم (٣):



الرسم (٣)

ولوجود عددٍ كبيرٍ من الرواسي يصبح الشكل كما في الرسم رقم (٤):



الرسم (٤)

إنَّ هذه الصورة تبدو كأنَّها تشبه القوّة المغناطيسية للأرض في العلم الحديث. لكن المنهج لا يستدلَّ على القرآن بالعلم، بل يفعل العكس. وإذن فلا شأن له بالصورة المتكوّنة ما لم يثبت لديه ذلك من القرآن.

الخطوة الثالثة: (الرواسي)

لا يحتاج المنهج اللفظي لإثبات أنَّ الرواسي شيء، والجبال شيء آخر، لأنَّ إحدى قواعده نصّت على (استحالة وجود المترادفات في اللغة عموماً وفي القرآن خصوصاً). لكنه يريد البحث عن حقيقة الرواسي وحقيقة الجبال.

ومن استقراء عددٍ قليلٍ من الآيات بشأن الجبال مثل:

﴿وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [الغاشية: ١٩].

وهي الآية التي جاءت بعد الأمر (أفلا ينظرون).. فإنَّ المنهج اللفظي يعلم فوراً أنَّ الجبال هي الجبال المعهودة والمعروفة والمنظورة، والتي هي منصوبةٌ على الأرض. أمَّا الرواسي فلم يلفت النظر إليها، لأنَّها غير منظورة بالعين.

الخطوة الرابعة: المقارنة اللغوية الأولية والاقتران اللفظي الأولي

يلاحظ المنهج الفرق اللغوي بين كلٍّ من الألفاظ (رسا) و(أرسى) و(جبل) كأفعالٍ أو أسماءٍ أو مصادر.

فبالنسبة للفظ (جبل) فإنَّ قوله تعالى:

﴿وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلْجِبِلَّةَ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٨٤].

يستلزم أن تكون الجبال من تراب الأرض، لاشتراك اللفظ نفسه في عملية إنشاء الإنسان والجبال.

وقوله تعالى:

﴿وَكَانَتِ ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا﴾ [المزمل: ١٤].

هو دليلٌ آخر على أنَّ الجبال هي كثبانٌ من تراب الأرض.

أمَّا اللفظ (أرسى).. فهذا الفعل يعني ثبات الشيء المتحرّك أصلاً ليكون مستقرّاً في حركةٍ منظّمةٍ. ومنه (مرسى) السفن على سواحل البحار، و(الراسي) اسم فاعل، أي ما له قدرةٌ على هذا الفعل. فيمكن أن تكون (الراسية) هي قوّةً معيّنةً لا شيئاً منظوراً.

ولغرض التفريق بين لفظين فإنَّ المنهج اللفظي يستخدم طريقة الاقتران. فهو يبحث عن الآية أو الآيات التي تجمع بينهما على أي صورةٍ كان فيها اسماً أو فعلاً أو مصدراً. وبتطبيق ذلك على لفظي (الجبال) و(الرواسي) نجد أن الآية التي تجمع بينهما هي قوله تعالى:

﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا﴾ [النازعات: ٣٢].

إذن الجبال جزءٌ من كتلة الأرض وهي تحتاج إلى (إرساء) أو (رسو).

الخطوة الخامسة: متابعة الاقتران لألفاظ أخرى

إذا كانت الرواسي هي قوّة، والجبال هي تلك المعهودة التي تحتاج إلى إرساء. فهذا يعني أنَّ تثبيت الأرض يجب أن يكون بالرواسي لا بالجبال.

وحيث إنَّ لفظ الأرض قد اقترن بلفظ آخر هو (المَيَدان)، فإنَّ المنهج اللفظي يستعرض الآيات ليعلم: هل اقترن (المَيَدان) بأحد اللفظين أم بكليهما؟ أي بالجبال أو بالرواسي أو بكليهما؟.

يجد المنهج في كتاب الله ثلاث آياتٍ فقط تتحدّث عن عملية تثبيت الأرض من المَيَدان أو هي تتحدّث عن احتمالية المَيَدان الفعلي بنفس الرواسي. وهذه هي الآيات:

﴿وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [الأنبياء: ٣١].

﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [لقمان: ١٠].

﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥].

فهذا اقترانٌ بين الرواسي والمَيَدان. في حين لا يوجد أي اقتران بين الجبال والمَيَدان. هذا يعني أنَّ الرواسي هي التي لها علاقةٌ بالمَيَدان. أمَّا الجبال فهي من لواحق الأرض وليس شيئاً منفصلاً عنها.

كما يُلاحَظ هنا أنَّ (الإلقاء) اقترنَ بصيغة المخاطب، و(الجعل) اقترن بصيغة الغائب (أنْ تميدَ بهم).

الخطوة السادسة: المقارنات اللغوية المتّصلة

يعود المنهج اللفظي إلى اللغة مرَّةً أخرى ليتأكَّد من أنَّ الرواسي ربَّما تكون قوّةً معيّنةً. فيلاحظ أنَّ الجبال (نُصِبت) باعتبارها هيكلاً من الحجر، بينما هذا اللفظ (أي نُصبت) لم يقترن بالرواسي، بل اقترن لفظ الرواسي بـ (الإلقاء) مرّتين وبـ(الجعل) مرّةً واحدةً وبـ(الميدان) ثلاث مرّات. وبملاحظة عمل اللفظين (جعل) و(ألقى) في كتاب الله، فإنَّنا نجد أنَّهما استعملا كثيراً مع القوى والأشياء غير المادية كالحبّ والرعب والظلمات والنور. فالشيء المُلقى هو شيءٌ منفصلٌ عن المُلقى عليه، في حين أنَّ الشيء المنصوب هو جزءٌ من الشيء المنصوب عليه ارتفع منتصباً فوقه. ففي قوله تعالى:

﴿وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [الغاشية: ١٩].

تنبثق الحركةُ من نفس الأرض لتكوين الجبال، في حين أنَّ القوى الخارجية تُلقى من الأعلى إلى الأرض إلقاءً كالرواسي. وكذلك كلُّ شيءٍ يُلقى، فإنَّما تكون الحركة من جهةٍ إلى جهةٍ أخرى منفصلةٍ عنها. لاحظ بعض الموارد:

﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى﴾ [طه: ٣٩].

﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾ [غافر: ١٥].

﴿سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [آل عمران: ١٥١].

﴿فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ﴾ [طه: ٣٩].

ولمَّا كان لفظ (ألقى) هو المستعمل مع الرواسي، فيدلُّ ذلك على أنَّها شيءٌ منفصلٌ عن الأرض، بخلاف الجبال التي هي جزءٌ من الأرض.

ثم يلاحظ المنهج اللفظي الموارد الكليّة لإلقاء الرواسي أو جعلها، فيرى أنَّ الإلقاء ورد مرّتين أخريين، فالمجموع أربعة موارد.

والجعل ورد خمس مرّاتٍ. فجميع موارد الرواسي هي تسع آياتٍ منها ثلاثة موارد اقترنت بالمَيَدان.

الخطوة السابعة: مقارنة مع علم خارجي (العلم الحديث)

في هذه الخطوة يذهب المنهج اللفظي إلى العلم الحديث ليستأنس برأيه في آخر ما توصّل إليه بشأن القوّة المغناطيسية، وهو إذ يذهب فهو يؤكِّد على (**أنَّ العلم التجريبي لا يفسِّر القرآن لأنَّه علمٌ استقرائيٌّ ناقصٌ، وعلم القرآن علمٌ يقينيٌّ**).

ويُعتبر هذا القانون إحدى قواعده.

لكنه يذهب إلى العلم الحديث لهدفين: الأول: ليتعرّف على ما أمكن التوصّل إليه من حقائق بشأن تلك القوّة بشكلٍ يقينيٍّ ثابت. والثاني: ليتعرّف على أماكن الخطأ عند علماء الطبيعيات.

إنَّ لتفسير القوّة المغناطيسية الأرضية ثلاثة اتجاهات علمية. وهذه الاتجاهات لا زالت فروضاً، إذ نصّت النشرة العلمية الأخيرة (نشرة علوم الفيزياء) وكذلك (The Universe : ٨٩) على ما يلي: (**من المستبعد وضع نظرية حصيفة تفسّر نشوء القوّة المغناطيسية الأرضية وقادرة على تفسير كافة الظواهر قبل ثلاثمائة سنة من الآن**).

وهذه الفروض هي:

١ ـ **إنَّها ناشئة عن اللف المحوري للأرض حول نفسها.**

وعورضت الفرضية بشدّةٍ في الآونة الأخيرة، وكانت سابقاً يؤخذ بها كفرضٍ علميٍّ وحيدٍ.

٢ ـ **إنَّها ناشئة عن دوران وحركة المعادن المنصهرة في قلب الأرض المغناطيسي. وقد فشلت في تفسير أكثر الظواهر.**

٣ ـ **نظرية القصف أو الإلقاء:** وهي نظرية شديدة التعقيد وشرحها يطول. خلاصتها أنَّ منشأ المغناطيسية هو الفضاء الخارجي حيث يتمُّ

(إلقاء) أجسام موجبة الشحنة (بروتونات) بسيلٍ كثيفٍ، وأجسامٍ سالبةٍ بثلاثة اتجاهات تتشكّل منها سطوح مشحونة على هيئة جبال عظيمة، تؤدي في المرحلة الثالثة إلى تشكيل الخطوط المغناطيسية في حقل مغناطيسي ذي قطبين.

أمَّا علاقة القوّة المغناطيسية بحركة الأرض، فالمؤكَّد علمياً هو أنَّها تسيطر على زاوية الميل الأرضي، أي وضع المحور الطولي للأرض.

أمَّا علاقتها بالزلازل فهناك اتّجاهان لوصف العلاقة بينهما:

الأول: إنَّ القوّة المغناطيسية تمنع نشوء الزلازل.

الثاني: إنَّ القوّة المغناطيسية هي التي تسبّب الزلازل.

الخطوة الثامنة: المقارنة مع ما هو مؤكّدٌ علمياً ومنطقياً

يأخذ المنهج اللفظي الموضوع المؤكَّد علمياً والصحيح منطقياً وهو أنَّ القوّة المغناطيسية تتحكّم بزاوية الميل.

وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ زاوية الميل هي التي تعرّض الأرض بصورةٍ مختلفةٍ لأشعّة الشمس وبذلك تنشأ حركة الرياح بسبب التباين الضغطي للهواء.

والريح هي التي تحرّك الأمطار وتثير السحاب وتسوقه إلى أماكنه فتتكوّن بذلك الأنهار والغابات والزروع. وإذن فالحياة كلها مرتبطة بزاوية الميل هذه.

ويرى المنهج اللفظي أنَّ الفرض إذا كان صحيحاً فيجب اقتران قضايا الحياة (الرياح والمياه والأمطار والنبات والكائنات) مع ذكر الرواسي مع حتمية عدم ذكر الجبال لتحقيق الأمرين التاليين سويةً: (كون الرواسي قوّةً مرتبطة بالحياة وكون الحياة شيئاً آخر غيرها). ولهذا فإنَّه يستعرض آيات الرواسي والجبال كلٌّ على انفراد:

أ ـ موارد الجبال: وهي موارد كثيرةٌ ولكثرتها فإنَّنا سنسوقها وصفياً على شكل مجموعات:

المجموعة الأولى: الموارد التي ذكر فيها أن الجبال تُنسفُ أو تدكُّ أو تكون كالعهن، وهي أحوالها في أيام الله المنتظرة. وهي (١٥) مورداً.

المجموعة الثانية: الموارد التي ذكر فيها الجبال على أنَّها من جملة النعم كونها أكناناً، أو لنحت البيوت، أو أنَّها من الآيات لاختلاف ألوانها. وهذه الموارد هي بحدود (٧) موارد.

المجموعة الثالثة: الموارد التي ذَكَرَت الجبال موضوعاً للأمثال أو للتشبيه أو للتسبيح. وهي بقية الموارد.

ويظهر من تتبّع هذه الموارد أنَّ عوامل الحياة كالماء والزرع والأنهار والرياح لم تُذكر مطلقاً مقترنةً بالجبال.

ب ـ موارد الرواسي: وهذه هي موارد الرواسي التسعة (دون باقي المشتقات):

١ ـ ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [ق: ٧].

٢ ـ ﴿وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ [النمل: ٦١].

٣ ـ ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ [لقمان: ١٠].

٤ ـ ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٥].

٥ ـ ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ﴾ [الحجر: ١٩ ـ ٢٠].

٦ ـ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ٣].

٧ ـ ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [الأنبياء: ٣١ ـ ٣٣].

٨ ـ ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ شَٰمِخَٰتٍ وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا﴾ [المرسلات: ٢٧].

٩ ـ ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ١٠].

وينتج من استعراض آيات الرواسي أنَّ عناصرَ الحياة ارتبطت مع الرواسي في جميع الآيات التسعة وهي: الليل والنهار والماء والأنهار والزوجية في الكائنات والنبات والثمار والبركات والأقوات ونشوء الطرق والمعايش والأرزاق وامتداد الأرض والأوزان والمَيدان. وهي أربعة عشر موضوعاً مختلفاً تمثّل أسس وعناصر الحياة على الأرض. وليس في الآيات أي تكرار، بل تفصيلٌ لهذه العناصر، ولا تظهر هذه التفاصيل والقوانين إلاَّ عند استخدام هذا المنهج مع كل تركيبٍ وكلِّ لفظٍ في كلِّ آيةٍ على حدةٍ.

الخطوة التاسعة: تصحيح أخطاء المنهج اللفظي وغيره

في هذه الخطوة وبعد أن تأكّد المنهج من معنى الرواسي على أنَّها قوّةٌ مسيطرةٌ على حركة الأرض، فإنَّه يعود لتصحيح الأخطاء التي ارتكبها أثناء البحث وهي:

١ ـ ارتكب المنهج خطأً لغوياً، إذ سار على معاني المعجم عندما قال (أرسى بمعنى ثبت) وذلك في أوّل البحث. فالتثبيت هو منع الشيء من الحركة وتسكينه، بينما معنى (أرسى) هو حرّكَ الشيء حركةً منتظمةً. فالمرسى ليس هو الموضع الذي تثبت فيه السفن، بل الموضع الذي تتمّ فيه السيطرة على حركتها وتنظيم دخولها وخروجها. وإذن.. فالرواسي لا تثبّت الأرض، بل العكس تحرّكها حركةً منتظمةً لتكوين الليل والنهار والمعايش والأنهار. وبهذا نقرّر أنَّ القلّة من العلماء الألمان الذين قالوا

أنَّ اللف الأرضي ناشئٌ عن المغناطيسية لا المغناطيسيةُ ناشئةٌ عن اللف، هو الصحيح.

إنَّ المنهج اللفظي يرى أن الذي يفسّر القرآن باللغة والعلم يرتكب عملاً إجرامياً. فهو هنا يعتبر الأكثرية العلمية على خطأٍ على حساب القلّة، ويعتبر المعنى المعجمي معنًى خاطئاً ولو أجمعوا عليه. ويقرّر هذا اعتماداً على صرامة اللفظ القرآني.

شواهد قرآنية:

أ ـ ﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا﴾ ـ يكون المعنى جعلها في حركةٍ منتظمةٍ، لا بمعنى ثبّتها. وعليه تزول إحدى مسائل التناقض مع قوله تعالى:

﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ [النمل: ٨٨].

حيث إنّها تتحرّك حركةً منتظمةً ولطيفةً.

ب ـ ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١] ليس معنى مرساها هو توقّفها عن الحركة، بل إمكان السيطرة على حركتها، لأنَّ مجراها هو مرحلة فقدان السيطرة: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾ [هود: ٤٢].

ج ـ ﴿وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾: قال المفسّرون (ثابتات لعظمتها)، ولكن إذا كانت ثابتة ما أمكن استعمالها للطعام. فالمعنى الصحيح هو أنّها تتحرّك بحركةٍ لطيفةٍ منتظمةٍ بإمكانياتٍ علميةٍ أوتِيَت لسليمان عليه السلام.

د ـ آيات في الساعة ١ ـ ﴿أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧] وإذا كانت الساعة تعبيراً عن الزمان فإنَّ توقّف الزمان يعني انتهاء الحياة، بينما الساعةُ ومرساها هي بدء الحياة الحقيقية. قال تعالى:

﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

نعم.. يثبت المنهج اللفظي ذلك في بحث المهدوية حيث هي (أي

المهدوية) الساعةُ وحيث يظهر إمكان السيطرة على الزمان من خلال السيطرة على حركة الأفلاك في النظام الأحسن. وتشترك خمسُ سورٍ قصارٍ تدلُّ على التحوّل الفلكي المنشود قبل القيامة، وشرح ذلك يطول هنا. وتأتيك التفاصيل في التطبيق على المهدوية[1].

٢ ـ تصحيح الخطأ في الاعتقاد أن قوله تعالى: (أنْ تَميدَ بِكم) حيث ورد مرّتين، وقوله تعالى: (أنْ تَميدَ بِهم) حيث جاء مرّةً واحدةً هما بمعنى (كي لا تميد) أو (كراهية أن تميد).

ويرى المنهج أنَّ وضع مفردةٍ بدلَ أخرى في المعنى هو أمرٌ مرفوضٌ في قواعده، لهذا فإنَّه يرفض أن يكون معنى الآية السابقة (كي لا تميد) أو (كراهية أن تميد) لنفس السبب. وإذا كان المَيدان هو الزلزال نفسه، فالمعنى الأول (كي لا تميد) يعني أنَّ الزلزال لا يحدث أبداً وهو خلاف الواقع، والمعنى الثاني أنَّ الزلزال يحدث أبداً وهو خلاف الواقع أيضاً. وبالنسبة للمنهج اللفظي فإنَّ المعنى هو أنَّه تعالى ألقى رواسي وأنَّ الأرض تميد بالخلق أحياناً، وهو المعنى المتحقّق من التركيب (أن تميد). وهذا يعني أنَّ الاتّجاهين المتعاكسين بشأن الزلازل كلاهما صحيحٌ، ومثل ذلك مثل المهد الذي تربطه بخيطٍ مطّاطٍ عاليَ المرونةِ، فهو يحرّك المهد بلطفٍ، وهو يحرّكه إذا شئت بعنفٍ.

ويتحقّق في المثال هذا معنى المغناطيسية إذ هي جذبٌ من جهةٍ ودفعٌ من جهةٍ لوجود قطبين. فمعنى (أرسى) يُتأكَّد بذلك من أنَّه ربطُ الحركةِ: شدّها وجذبها، أي السيطرة عليها، وليس معناه تثبيت الجسم.

الخطوة العاشرة: النتائج الأخرى

أ ـ علاقة الفهم المذكور لمعنى الرواسي بعددٍ من المرويات

---

(١) اقرأ أخي القارئ هذه التفاصيل في كتاب طور الاستخلاف للعالم رحمه الله.المراجع

المُعرَضِ عنها لعدم فهم المتن بصورةٍ صحيحةٍ، منها رواية الجبل المحيط بالأرض كلّها عن الإمام عليﷺ، حيث يستخرج المنهج اللفظي منها تسع حقائق علميةٍ ذات صلةٍ بتكوين الزلازل.

ب ـ يتمكّن المنهج من الكشف لأوّل مرّةٍ عن أسرار في سورة الكهف وغوامض ذات علاقةٍ بالموضوع. منها على سبيل المثال قوله تعالى ﴿سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ﴾ [الكهف: ٩٦] والالتباس اللفظي بين كونهما جبلين أو راسيتين، كما يكتشف حقيقة السدّ الذي بناه ذو القرنين[١].

ج ـ يتمكّن المنهج اللفظي كذلك من معرفة آيات قرآنية عديدة ذات صلة بالجبال والرواسي تعينه في تصحيح التفاسير واللغة ووضع ترتيب لأيام الله المنتظرة.

د ـ من خلال صورة الرواسي في المجلة العلمية الأمريكية، ومن خلال الألفاظ في سورة الكهف يتمكّن المنهج من تصحيح الترجمة المعتمدة في الغرب للملحمة البابلية (جلجامش). كما يتمكّن من معرفة أو تقدير العبارات الساقطة من الأجزاء المخرومة للألواح الطينية. ويتمكّن أيضاً من إعادة النظر في الحقائق العلمية الراقية جداً والمتطوّرة والتي تضمّنتها الملحمة والتي زعموا أنَّها قد تكون أساطير كان يؤمن بها كاتب الملحمة.

هذه هي بعض النتائج التي تظهر للمنهج من تركيبٍ قرآني واحدٍ هو ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوۡقِهَا﴾ عند استخدام قواعده سقناها كمثالٍ على طريقة المنهج في تدبّر ألفاظ القرآن الكريم.

---

(١) تفصيل هذا وما يليه في كتاب ملحمة جلجامش والنص القرآني.المراجع

الفصل الرابع

إنهاء المنهج اللفظي للتناقض المزعوم في القرآن

تمهيـــدٌ

إنَّ دعوى التناقض بين آيات القرآن ليست جديدةٌ، بل يظهر من بعض النصوص أنَّها رافقت نزول القرآن زمنياً، وأنَّ النبيَّ ﷺ قد نهى عن القول بتناقض القرآن، وأنَّ مجادلاتٍ قد وقعت بين الصحابة في معاني القرآن الكريم أو قراءته ممّا يُفهمُ منه الاختلاف في المعاني أدّى إلى غضبِهِ ﷺ غضباً شديداً وإعلانه كفر من (ضرَبَ القرآن بعضه ببعض).

وقد حاول بعض العلماء تأويل تلك النصوص لإنكار وقوع الاختلاف بين الصحابة بشأن القرآن ومعانيه.

ومن الواضح أنَّ اختلاف الخلق في القرآن أو قولهم بوجود التناقض هو أمرٌ عاديٌّ وليس هو أسوأ ممّن قال هو من (قول البشر). فبعض تلك المجادلات كانت لغاية فهم القرآن لا اتّهامه. وإذن فإنكار البعض من العلماء بوقوع الجدال بين السلف لا علاقة له بإثبات أو نفي أنَّ القرآن نفسه متناقض.

والمنهج اللفظي يرى العكس من ذلك، ويرى أنَّهم إنْ لم يختلفوا فيه قط فمعنى ذلك أحد ثلاثة أشياءٍ:

إمَّا أنَّه كلامٌ عاديٌّ جداً لا يمتلك صفة البقاء والديمومة والأعماق العديدة للمعاني، وهو إبطالٌ للإعجاز كما تعلم فيفهمه لذلك جميع الناس فهماً واحداً.

وأمَّا أنَّهم من الطاعة بحيث أسلموا القياد ونفَّذوا الوصايا الخاصة بالقرآن، وهو أمرٌ مردودٌ تاريخياً وقرآنياً.. مردودٌ قرآنياً من خلال توبيخه لمخالفاتٍ هي أكبر من ذلك في قدرتهم على تنفيذها، ومردودٌ تاريخياً من خلال ما نجده من اختلافٍ مستمرٍ هو فرع لذلك الاختلاف الأول.

وأمَّا أن يكون معناه أنَّهم بمستوى واحدٍ من العلم الإلهي والاطّلاع الديني بحيث يفهمون كلام الله على مراده الحقيقي بغير اختلافٍ ولا تناقضٍ... وهو أمرٌ لا يقبله عاقلٌ.

وإذن فالاعتراف بوقوع القول في تناقض القرآن هو اعترافٌ بواقعٍ موجودٍ في القرآن يحتِّمه جهلُ الناس بكلام الله، ولا علاقة له بحقيقةِ كون التناقض موجوداً في القرآن، ويؤكّده واقع الاختلاف بين علماء الأمة بشأن معانيه مفسِّرين أو بلاغيين أو نحويين أو كلاميين أو فقهاء.

فمن يكون الذين اختلفوا فيه حتى يكون اختلافهم اتّهاماً للقرآن؟ أهم أنبياء أم أولياء أم أوصياء أم أصفياء أم نزِّلَ بعلمهم أم خصّهم بتأويله أم كلَّف الخلق باتّباعهم؟

كلاً إنْ هم إلاَّ خلقٌ من خلق الله قرؤوه فما تدبّروه، وتلوه فما تلوه حقّ تلاوته.. فإن أخطأوا فلجهلهم، وإن أصابوا فبما تعلّموا من القرآن نفسه.

لكن الأمر يكون أوضح إذا تذكّرتَ أنَّ منكري وقوع الخلاف هم أنفسهم الذين اختلفوا فيه، لأَنَّ هذه الردود إنَّما هي ردود العلماء.

وكان الأولى الاعتراف بوقوع الاختلاف والبحث عن سببه وطريقة إزالته، لأَنَّ القرآن نفسه له رأيه الواضح في هذا الأمر.

فهناك قاعدةٌ قرآنيةٌ لإيضاح هذا الاختلاف وأسبابه ونتائجه، وحذّر القرآن منه بناءً على ما وقع في الكتب الإلهية السابقة، قال تعالى:

﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤].

فالكتابُ إذن أمانٌ من الاختلاف، وحدوث الاختلاف في نفس الأمان جريمةٌ منكرةٌ!... لأَنَّ معناها هو إخراج الأمر البيِّنِ الواضحِ من قدرته على التوضيح إلى أمرٍ غير واضحٍ ومبهم.

ومعنى ذلك أنَّ هناك قصدٌ لإبقاء الاختلاف بعد التوضيح فقال:

﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

ثمَّ أوضح أنَّ الكتابَ لا يمكن أن يُختَلفَ فيهِ، لأنَّه إنَّما نزلَ حصراً لتوضيح الأشياء: ﴿إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾.

ولمَّا كان الله يحاسبُ الجميع ويلقي الحجّة على الجميع، فالقرآن يؤكّد أنَّ الاختلاف لم يحصلْ قط نتيجة (الجهل) أو (عدم التوضيح) أو (الإبهام)، بل حدث دائماً بعد حصول المعرفة والتوضيح، والموارد التالية تبيّن ذلك:

- ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ﴾ [الجاثية: ١٧].
- ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].
- ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ﴾ [آل عمران: ١٩].
- ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾ [البقرة: ٢١٣].

فلماذا حدث الاختلاف إذن إذا كان كلُّ شيءٍ واضحاً وبيِّناً؟

يُجيبُ القرآن على هذا السؤال بقوله تعالى:

﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩].

﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٣].

والآن نجمع نتائج الآيات جمعاً هندسياً بنظام القرآن:

الأول: لاحظ أداة الحصر ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾. أي أنَّ الذين لم يؤتوه لم يختلفوا.

الثاني: ما اختلفوا إلاَّ بعد مجيء البينات والعلم، إذن لم يكونوا جاهلين به!.

الثالث: لماذا اختلفوا؟... لأنَّهم بغوا.

الرابع: هل هم جميعاً بغاةٌ؟... نعم لأنَّه قال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟﴾.

الخامس: هل يعني أنَّ المؤمنين حقّاً لا يختلفون في الكتاب؟. نعم.. المؤمنون لا يختلفون في الكتاب.

والآن..

ما هو موضع الذين اختلفوا؟

الجواب: أهل شقاقٍ ونفاقٍ:

﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦].

لكن.. من الذين اختلفوا مَن هو مؤمنٌ، لقوله تعالى:

﴿وَلَـٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

فكيف قلنا إنَّ جميعهم بغاةٌ؟

هنا تظهرُ واحدةٌ من دقائق النظام القرآني.

فالذين اختلفوا في الكتاب هم جميعاً بغاةٌ أهلُ شقاقٍ عن قصدٍ ومعرفةٍ!

أمَّا الذين في هذه الآية الأخيرة فليسوا أولئك! أنَّهم الذين جاؤوا من بعدهم فلم يقلْ إنَّهم اختلفوا في الكتاب، بل اختلفوا وحسب، فمنهم المؤمن ومنهم الكافر. أمَّا الذين اختلفوا في الكتاب نفسه فهم جميعاً من أهل الشقاق.

وقد تسأل قائلاً: إنَّ القرآن امتدحَ بعض أهل الكتاب، كقوله تعالى:

﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾ [آل عمران: ١٨٣].

والجواب: إنَّنا نخبركَ بما هو أدقُّ من ذلك.. فـ(أهلُ الكتاب) هم غير الذين (أوتوا الكتاب)، وهؤلاء غير (الذين آتيناهم الكتاب).

فـ(الذين أوتوه) بالبناء للمجهول، هم أهل شقاقٍ لم يختلف في الكتاب سواهم ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾.

وأمَّا الذين (آتيناهم الكتاب) فانهم أصفياء الله الممدوحون في كلِّ القرآن الكريم وبجميع السور.

أتدري لماذا؟

لأنَّ الله هو الذي آتاهم الكتاب.

أمَّا الذين (أوتوا) بالبناء للمجهول فهم (علماء) سَلَّمت لهم جهةٌ ما غير الله تعالى مسؤولية تبيان الكتاب! فاختلفوا فيه لأنَّهم كفروا من أول لحظة، وهي لحظة قبولهم حمل الكتاب من غير أن يحمِّلهم الله هذه الأمانة! ولذلك يجيء بأداة الحصر عنهم: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾.

فالجهلة بالكتاب لا يختلفون فيه لأَنَّهم لا علم لهم به. إنَّما يختلف فيه العلماء لأنَّهم يتعاملون مع الكتاب وتحمَّلوا أمانة حمله عن قصدٍ بدلاً عن (الذين آتيناهم الكتاب). وإنَّما تحمَّلوها عن قصدٍ لهذه الغاية فقط وهي إبقاء الاختلاف، لأَنَّ الكتاب هو مصدر هدايةٍ وتوضيحٍ للاختلاف فلا يمكن أن يختلفَ فيه، ولن يقدرَ على إظهار هذا الاختلاف إلاَّ الذين يتعاملون معه.

وتسأل مرّةً أخرى: أي كتابٍ هو المقصود؟

ويجيبك المنهج: في هذه الآيات يفسِّرونه بأنَّه التوراة والإنجيل. وأمَّا (الذين أوتوه) فهم عندهم جميع اليهود والنصارى. والغرض من هذا التفسير هو إخراج الذين اختلفوا من أهل القرآن من جملتهم، ولذلك ينكرون وقوع الاختلاف بينهم مع أنَّهم مختلفون في كلِّ شيءٍ، أو يحاولون تبرير هذا الاختلاف واعتباره رحمةً.

وقد تقول: ليتنا نرى الآيات التي تمدح (الذين آتيناهم الكتاب) وتذمُّ (الذين أوتوا الكتاب) لنتأكّد من النظام الصارم والإحكام العجيب في القرآن.

إذن فاسمع:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [الرعد: ٣٦].

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة: ١٢١].

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦].

﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤].

وأمَّا مواردُ الذمِّ للذين أوتوا الكتاب فهي كثيرةٌ. هذه بعضها:

﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَـٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ [النساء: ٤٧].

﴿وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحديد: ١٦].

هذا بالإضافة إلى الآيات التي حصرت الاختلاف فيهم وحدهم والتي مررت عليها قبل قليل.

وقد تسأل: إذن فالذين أوتوا الكتاب والذين آتيناهم ليسوا سواءً كما زعم المفسِّرون، وليسوا هم اليهود والنصارى خصوصاً، بل كلٌّ من تعامل مع كِتابٍ إلهيٍّ، فكيف إذن نفرّق بين أصحاب تلك الكتب؟

ويجيبك المنهج اللفظي قائلاً:

هذه واحدةٌ أخرى من دقائق النظام الصارم في القرآن.. فإذا قصد اليهود والنصارى جاءَ بمركّب (من قبلكم) أو من (قبل)!. كما في الآيات:

﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ [النساء: ١٣١].

﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلُ﴾ [الحديد: ١٦].

﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥٧].

إذن.. فحينما يقول (الذين أوتوا الكتاب) و(الذين آتيناهم) بغير المركّب (من قبلكم)، فإنَّه قصد بهم الملل الثلاثة جميعاً.

نقول: هنيئاً للأمّة.. هنيئاً لها.. إذ أخفت علوم القرآن أربعة عشر قرناً. وهنيئاً لعلمائها على هذا العلم (الجمّ) الذي جعل الأولياء والكفّار

سواء، وجعل محرّفي الكتاب الأول بدلاً من محرّفي القرآن تغطيةً على تحريف هذه الأمّة!.

إنَّ كلَّ ما سبق وذكرناه ليس إلاَّ قطرةً من بحر حقائق هذه الآيات، ولا نريد أن ننبِّئكم بما هو (شرٌّ من ذلكم)!

التناقض في شروح العلماء لحيثيات التناقض

لقد رأيت من التمهيد السابق ثلاثة أمورٍ هي:

الأمر الأول: إنَّ الاختلاف في الكتاب الإلهي هو شقاقٌ عن علم وقصدٍ، لأَنَّ الكتاب الإلهي غايتُهُ إزالة الاختلاف. فلا يمكن أن يقع فيهِ اختلافٌ .

فإنْ قلتَ: فماذا نسمّي اختلاف المؤمنين العارفين به مع أهل الشقاق، أليسَ هو اختلافاً أيضاً؟ ولماذا لا تشمله لفظة (الذين اختلفوا)؟

إذا قلت ذلك فإننّا نذكِّرُكَ بأنَّ هؤلاء اختلفوا مع أهل الشقاق ولم يختلفوا في الكتاب نفسه.

أمَّا الذين اختلفوا من غير هؤلاء ومن غير أهل العلم.. فمنهم من آمن ومنهم من كفر. فالذي سلَّمَ للذين (آتيناهم الكتاب) ولو لم يعرف تأويله فقد آمن. ومن سلّم للذين (أوتوا الكتاب) ولو كان جاهلاً بحقيقة تحريفه فقد كفر.

لماذا؟

لأَنَّ معرفة حقيقة اتّباع هؤلاء أو هؤلاء ممكنةٌ بأيسر السبل من غير حاجةٍ لمعرفة تأويله. فلا يتَّبِعُ قومٌ قوماً إلاَّ لتشابه قلوبهم ونواياهم وهو

ما يحتِّمهُ النظام اللفظي للقرآن ممّا يطول إيضاحه ويخرج بنا عن غاية هذا الفصل.

الأمر الثاني: إنَّ المقارنةَ اللفظيةَ بين تلك الآيات تحتِّمُ النتائج التي أعلن عنها المنهج من أوّل صفحاته، وهي: **وجود النظام القرآني الصارم الذي يكشف نفسه بنفسه، وفداحة الخطأ في تصوّر وجود المرادفات في القرآن. فإذا جعلتَ الذين أوتوا الكتاب والذين آتيناهم الكتاب وأهل الكتاب وأهل الإنجيل (اليهود والنصارى) والذين هادوا وقوم موسى... الخ.. إذا جعلت هذه الألفاظ متساويةً ومترادفةً كما فعل عامّة المفسِّرين، فقد وضعتَ قدماً راسخةً في الاختلاف في الكتاب منذ تلك اللحظة.**

فالنظام القرآني هو نظامٌ دقيقٌ بما يكفي للإجابةِ على أي سؤالٍ من غير اختلافٍ أو تناقضٍ مع آيةٍ أخرى في أي موضعٍ آخرٍ من القرآن الكريم.

فلو سئلتَ مثلاً: كيف أفرّقُ بين اليهودي والنصراني في نفس المركّب (أوتوا الكتاب من قبلكم)؟

فنقول: هناك مركّبان للفرز يحلاّن محلّ مركّب (من قبلكم) للإشارة إلى أحدهما، وهما **(الذين أوتوا حظاً من الكتاب)** و**(الذين أوتوا نصيباً من الكتاب)**. وكذلك فإنّ **(الذين قالوا إنّا نصارى)** هم غير **(النصارى)**... الخ.

وهكذا فالاختلاف في الكتاب مردُّهُ إلى إنكار النظام الداخلي فيه، لا إلى أي شيء آخر. ومعلومٌ أنَّ هذا الإنكار سببُهُ هو إنكارُ أن يكون من عند الله، لأنَّه لم يوافق أهواءهم ويودُّ كلُّ امرئٍ منهم أن يؤتى صحفاً منشّرةً على هواه وحسب طلبه. فلمّا لم يذعن لهم بإجابة هذا المطلب الذي هو ﴿ائْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [يونس: ١٥]، **فلم يكن أمامهم من طريقٍ سوى (ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) من خلال**

محاولة هدم هذا النظام الداخلي بإخضاعه للقواعد تارةً، ولأساليب العرب تارةً أخرى، ومن خلال إثبات احتوائه على سبعين نوعاً من الإبهام، ومن خلال تفسير المفردة بغيرها وتساوي معاني المفردات، ومن خلال الادّعاء باحتوائه على التمثيل الاستعاري والكناية والمجاز... إلى آخر القائمة المدفوعة الحساب. وكل ذلك من أجل أن يكون بديلاً (للصحف المنشَّرة)، فيلائم بهذا الساحرَ والكاهنَ واللغويَّ والعربيَّ والأعجميَّ وكلَّ عقيدةٍ صحيحةٍ أو فاسدةٍ، ويأخذ منه القدري والمرجئي والمعتزلي والخارجي والباطني كلّهم على حدٍّ سواءٍ، وهو لجميعهم ينتصر ويؤيِّد.

وسارت في هذا الطريق أمّةٌ كبيرةٌ بعلمائها ونحوييها، يدفعها خصمها وعدوّها إلى هذا الهدف، وهي تجري أمامه فرحةً بما تفعل من غير أن تنتبه إلى أنَّها تجري إلى: ﴿... كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩]، أو إلى: ﴿... كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]

الأمر الثالث: إنَّكَ عرفتَ أنَّ (الاختلاف في الكتاب) شيءٌ، والاختلاف في الأشياء الأخرى هو أمرٌ آخرٌ غيرُهُ. فلو تذكّرتَ أنَّ (المختلفين في الكتاب) هم مجموعةٌ، وأنَّ المؤمنين هم مجموعةٌ أخرى. فالمجموعة الأولى مختلفةٌ فيه لأنَّها تنكر أو تتنكّر لوجود النظام في الكتاب. والمجموعة الثانية لا تختلف فيه لأنَّها تعلم النظام الداخلي له فلماذا تختلف فيه؟ وهي لا تجادل المجموعة الأولى ولا تناقشهم قط عملاً بقوله تعالى:

﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢].

لأنَّها تعلم أنَّ المجموعة الأخرى منكرةٌ للنظام عن معرفةٍ وقصدٍ.

إنَّ للمجموعة الأولى قواعدها، وللأخرى قواعدها، وهما على طرفي نقيضٍ. فلا شيءَ مشتركٌ بينهما لأجل حدوث محاورةٍ من أي نوعٍ. ولذلك فالمجموعة الثانية لا تخالف ولا تختلف.. بل هي صامتةٌ محتسبةٌ منتظرةٌ لـ: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ..﴾ [الأعراف: ٥٣].

إنَّ المنهج اللفظي يحاور الذين انطلت عليهم أساليب المجموعة الأولى، وهم في الحقيقة يجب أن يكونوا مع المجموعة الثانية، وليس قصده المحاورة مع المجموعة الأولى نفسها. وهو لذلك يهدِّمُ أسسَ بنائها كلِّهِ بما يمكِّنُهُ له النظام القرآني من قُدُراتٍ غيرِ محدودةٍ.

التناقض بين تعريف التناقض وتطبيقاته

إنَّ الذين تصدّوا للدفاع عن القرآن ضدَّ المتَّهِمين له بالتناقض لم يتمكّنوا من فهم معطيات موضوع التناقض، ولذلك وقعوا في شباكه بينما كانوا يحاولون التخلّص منه. وسبب ذلك كما أوضحنا لك هو أنَّهم شاركوا الخصم في نظرته للقرآن المنكرة لوجود النظام القرآني. فكيف يمكنهم الخلاص من التناقض وهم يشاركون الخصم في قواعده التي أخضعوا لها القرآن؟

فذلك أوّلُ تناقضٍ وقعوا فيه، وأمَّا الخطوة الثانية فهي تعريف التناقض حيث قالوا: (إنَّ التناقض هو التضادُّ بين النفي والإثبات بحيث إنَّ أحد الكلامين يثبت شيئاً والآخر ينفيه).

وبناءً على هذا التعريف فانهم لا يحسبون أنَّ الوجوه المتعدّدة للتفسير والمتضادة مع بعضها البعض من التناقض.

بينما الحقيقةُ هي أنَّ تلك الوجوه المتعدّدة إنَّما هي للخلاص من التناقض بإثبات تناقضٍ مع آيةٍ أخرى. وقليلٌ جداً من الوجوه ما يسلم من هذا القدح، وهذا القليل هو ما رويَ عن من قال عنهم المولى عزَّ وجل (آتيناهم الكتاب)، بيدَ أنَّ هذه الوجوه السالمة حسبوها من الوجوه الغريبة، فإمَّا تُترك، أو يؤتى بها على أنّها آخر الوجوه. وهذا ما يفعله (متَّبِعُهم)[1]، حيث يجد حرجاً ظاهراً في إدخاله ضمن التفسير فيحاول

---

(١) أي متّبع الذين آتيناهم الكتاب.

جاهداً تأويل النصّ المفسِّر للقرآن بتفسيرٍ من عنده يطابق قواعد القوم. فكأنَّه لم يكفِهِ القرآن موضوعاً للرأي فهاجَمَ السُّنَّةَ أيضاً وجعلها مسرحاً لآرائه.

أمَّا غير هؤلاء فإنَّه يأتي بالنصِّ إن جاء به لإثبات غرابته وغرابة قائله لا غير.

وقد فعلوا ذلك مع سوق عددٍ من الوجوه التي لم يقل بها سوى (الذين أوتوا الكتاب) بالمعنى الذي رأيته في النظام القرآني.

فالوجوه المتعدّدة والمتضاربة هي من الاختلاف.

ومعلومٌ أنَّ كلَّ اختلافٍ هو تناقضٌ. لكنهم لم يحسبوا الوجوه من التناقض لأمرٍ واضحٍ، وهو عدم إعطاء الخصم إشارةً إلى الوجوه المتعدّدة من التناقض، فيضطرّهم ذلك إلى ترك التفسير بالمرّة، لاستحالة التفسير إلاَّ بوجوهٍ متعدِّدةٍ خلاصاً من التناقضات.

ومعنى هذا الكلام أنَّ نظام القرآن يوقع المفسِّر في التناقضِ حتى وإنْ كان من أهل المحبّة للقرآن، والرغبةِ في الدفاع عنه، ما دام يتحرّك بقواعد مخالفةٍ للنظام القرآني. فالنظامُ لا يقبلُ خطأً لا من الصديق ولا من العدو.

وهنا نسوق مثالين:

المثال الأول: قوله تعالى:

﴿كَذَٰلِكَ نَسۡلُكُهُۥ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [الحجر: ١٢].

قالوا: (نسلك القرآن أو نسلك الشرك أو نسلك العصيان والاستهزاء).

فهذه الأوجهُ الثلاثةُ هي تناقضٌ بناءً على التعريف نفسه، علاوةً على كونها من الاختلاف قطعاً، لأَنَّ القرآن والشرك أو القرآن والعصيان متضادان وليسا (مترادفين). ولو مع التسليم بالمترادفات فإثبات أحدهما نفي للآخر، فهو إذن تناقضٌ.

المثال الثاني: قوله تعالى:

﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩].

قالوا: (سقيمٌ بمعنى محمومٌ أو مريضٌ أو أني سأمرض ممّا عرفت من نجمي الذي في السماء. أو لم يكن إبراهيمعَلَيْهِ السَّلَامُ كذلك، ولكنه أراد الفرار منهم). ثمّ تناقشوا في (جواز كذب الأنبياء لِما فيه مصلحة الدِّين) ممَّا يُعدُّ مخزيةً من مخازي التفسير لو أردنا التطويل. ولو كان ميكافلّي هو المُملي عليهم لما جاء بعبارةٍ أحسن تمثّل جوهر عقيدته.

فهذا اللفظ (سقيمٌ) له سبعة أوجهٍ عند إحصاء الجميع، وإثبات بعضها هو نفيٌ للآخر، بل نفيٌ لحقائق دينيةٍ ثابتةٍ، فهذا تناقضٌ.

ولا تتّسع المجلدات لو أردنا الإتيان بشواهد أخرى. فكلُّ تركيبٍ قرآنيٍ وكلُّ لفظٍ له وجوهٌ متعدّدةٌ هي التناقضُ عينه على نفس التعريف. فكلٌّ اختلافٍ بينهم في وجوه التفسير وردٍّ بعضهم على بعضٍ، هو تناقضٌ انتبه له الخصومُ أو لم ينتبهوا، وشاء (العلماء) أم أبوا.

قال المستشرق كولد تسهير:

(من العسير أن نستخلصَ من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً ومتجانساً وخالياً من التناقضات).

والعلماء المعاصرون شتموه على جُرأتِهِ على القرآن مع أنَّه لم يقل (من المحال أن نستخلص..) ليشتموه، بل قال (من العسير)!. وأيُّ أمرىءٍ يقرأ تفاسير المسلمين قبل المنهج اللفظي هذا يحقُّ له القول (من المحال...) إذا كان لا يدرك النظام القرآني.

فإذا كان المستشرق كاذباً فأين هو المذهب العقيدي الموحّد المتجانس؟ وكيف يشتموه على أمرٍ هم فاعلوه وجاعلوه بالصورة التي هو عليها؟

تحذير القرآن من الوقوع في التناقض
(التناقض في فهم آية الزيغ)

ونقصدُ بها قوله تعالى:

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عمران: ٧].

وهي الآيةُ المحذّرةُ من الوقوع في التناقض (آية الزيغ).

إذ قالوا: إنَّ التناقضَ الظاهرَ موضوعَ البحثِ هو في المتشابهِ دون المُحكم استناداً إلى الآية الآنفة الذكر، حيث أشارت إلى أنَّ التأويل يقع في المتشابه وحده، فهو العرضة لظهور التناقض.

وحينما يفتّشُ المنهج اللفظي عن تعريفهم للمحكم والمتشابه فإنَّه يجد ثلاثة أقوالٍ هي:

القول الأول: إنَّ المُحكمَ هو الآيات الناسخة والمتشابه هو المنسوخ.

القول الثاني: إنَّ المُحكمَ ما لم يحتمل إلاَّ وجهاً واحداً للتفسير، أمَّا المتشابه فيحتمل وجوهاً كثيرةً.

القول الثالث: إنَّ المُحكمَ هو آيات الحلال والحرام من الأحكام والشرائع، وأمَّا المتشابه فهو ما سوى ذلك.

ويذكر لك المنهج في هذه الأقوال أربعة تناقضاتٍ:

التناقض الأول: قولُهم إنَّ التناقض الظاهر هو في المتشابه دون المُحكم.. هذا القول معناه أنَّهم قسَّموا القرآن إلى قسمين أحدهما المُحكم الذي لا تأويل فيه، والثاني هو المتشابه الذي يحدث فيه التأويل وبالتالي التناقض.

ولكن القرآن وصف نفسه بأنَّه كلَّه مُحكمٌ وكلَّه متشابهٌ في آياتٍ أخرى. وبهذا فقد أوقعوا أنفسهم في هُوَّة التناقض من أول خطوةٍ خطوها لشرح موضوع التناقض.

أمَّا الآية التي تذكر أنَّه كلَّه محكمٌ فهي قوله تعالى:

﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣].

وأمَّا الآية التي تذكر كلَّه جميعاً محكمٌ فهو قوله تعالى:

﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

وكان عليهم أن ينسحبوا من الحلبة من هذه الخطوة، ويتركوا ما لا قدرة لهم عليه، ولا يدافعوا عن كتابٍ قادرٍ على الدفاع عن نفسه بوضعه مجدَّداً في قفص الاتِّهام. فهو غير محتاجٍ لهذا المزيد من التخليط والتعمية عن حقائقه.

التناقض الثاني: قولهم إنَّ المُحكمَ هو الناسخُ، والمتشابهَ هو المنسوخُ.

إذن.. فالذين في قلوبهم زيغٌ اتَّبعوا المنسوخ ولم يتَّبعوا الناسخ.

ولكن المنسوخ هو آياتٌ من آيات الكتاب الحكيم، وهي المشدِّدة في التشريع والمعدول عنها إلى ما هو أخفُّ وأوطأ.

وهكذا فالذين في قلوبهم زيغٌ هم من (العابدين) إذ رفضوا التخفيف وتمسّكوا بالمشدّد.

فاسألهم الآن: كيف صنع أهل الزيغ فتنةً من المنسوخ؟ وكيف أمكنهم وهم يتعبّدون بالمشدّد دون المخفّف أن يبتغوا الفتنة ويبتغوا تأويله؟

واسألهم ثانيةً: أأنتم تريدون حصر أهل الزيغ وإلقاء القبض عليهم متلبِّسين بالجريمة أم التغاضي عنهم ليخرجوا من الباب الخلفي؟!.

التناقض الثالث: قولهم إنَّ المُحكمَ ما لم يحتمل إلاَّ وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل وجوهاً عدّةً.

لكن المفسِّرين جاؤوا بالوجوه العديدة لكلٍّ من المحكم والمتشابه حسب تعريفهم. فهل معناه أنَّهم يقرّون بأنَّهم هم المقصودون بآية الزيغ؟ أم أنَّ تأويل أهل الزيغ ذكرته الآية لكنه لم يقع؟ كيف؟!.. والآية تذكر أنّه واقعٌ حال نزولها باستعمال أفعال المضارعة؟ .﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾.. يتّبعون الآن وباستمرار.

أم أنَّه موضوعٌ لأهلِ الزيغ؟ بمعنى أنَّ المتشابهَ يحتملُ وجوهاً عند أهل الزيغ وإلاَّ فإنَّ له وجهاً واحداً؟ فلماذا إذن كانوا مثلهم في ذكر الوجوه المتعدّدة المتناقضة؟.

التناقض الرابع: قولهم إنَّ المحكم هو آيات التشريع، والمتشابه ما سوى ذلك.

وإذن.. فالمتشابه هو مثل القصص والمواعظ والأمثال.. فكيف يتمكّن أهل الزيغ من خلق فتنةً من خلال تأويل القصص والأمثال إذا كانوا لا يرصدون آيات الأحكام ولا يتَّخذونها هدفاً لتأويلهم؟

هذا مع العلم أنَّ الفتنة لا تحدث إلاَّ بما له علاقة بالنظام الديني كلِّهِ، وليس المتعلّق منه بآيات التشريع والأحكام فقط حسب تفسيرهم!. فهذا تناقضٌ آخرٌ في فهم آية الزيغ بحيث يؤدّي إلى تهوين أمر أهل الزيغ وما يفعلونه باعتبارهم لا يؤوّلون إلاَّ القصص والمواعظ.

لكن الاختلافَ في آيات الأحكام أشدُّ وأعظمُ أثراً في اختلاف الأمة. فمن هو إذن فاعل الاختلاف في آيات الأحكام إذا كان أهل الزيغ بريئين منه؟

نظرة المنهج اللفظي في آية الزيغ

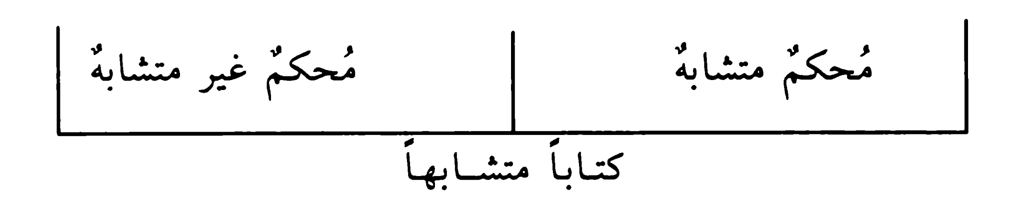
إنَّ تطبيق المنهج اللفظي على آيةٍ كاملةٍ يستغرقُ فصولاً كاملةً في رصد كلِّ لفظٍ واقتراناته في القرآن الكريم لمعرفة حُكمِهِ، واستخراج المعنى الذي هو ظلٌّ للمعنى التام. ولمَّا كان هذا العمل غير ممكنٍ في هذه المقدِّمةِ، فالمنهج سيلقي نظرةً واحدةً فقط في آية الزيغ فيما يتعلّق بـ (تأويل) الآية التي تحارب (التأويل) بغير علمٍ.

لقد رأيتَ في ما مرَّ ثلاثَ آياتٍ تتحدّث عن المُحكم والمتشابه. فآية الزمر وصفته بأنَّه متشابهٌ كلّه، وآيةُ هودٍ وصفته بأنَّه مُحكمٌ كلّه، وآية الزيغ جعلت المُحكم منفصلاً عن المتشابه.

والمنهج يستطيع كشف الأمر بسرعةٍ ولكنه يطيل الشرح للتوضيح لا غير. فهناك عدَّةُ احتمالاتٍ للترتيب الخاصّ بآية الزيغ:

الاحتمال الأول:

أن يكون كلّه محكماً، بعضُهُ متشابهٌ، وبعضُهُ غير متشابهٌ كما في الرسم. ولكن هذا يناقض آية الزمّر التي تصفه بأنَّه كتابٌ متشابهٌ.



الاحتمال الثاني:

ان يكون بعضُهُ مُحكماً غير متشابهٍ كما تصفه آية الزيغ، والبعض الآخر غير مُحكم على تقسيم الآية عند المفسِّرين. ولكن هذا يناقض ما في آيةِ هودٍ.. فإنَّها وصفته بأنَّه كلّه مُحكمٌ.

غير مُحكمٌ متشابهٌ	مُحكمٌ غيرُ متشابهٍ

كتابٌ أُحكِمت آياتُهُ

فالنتيجة المتحصّلةُ من ذلك أنَّنا إذا أردنا لآيةِ الزيغِ أن توافقَ آيةَ هودٍ فإنَّها تخالف آية الزمر، وإذا أردنا مطابقة آية الزمر فإنَّها تخالف آية هود. وليس هناك أيُّ إشكالٍ في وضوح مقاصد آيتي الزمر وهود. فالجمع بينهما ينتجُ نتيجةً واضحةً وصحيحةً ومعقولةً وهي كونهُ محكمٌ كلّهُ ومتشابهٌ كلُّهُ.

إذن.. فلا بدَّ لنا من الرجوع إلى آيةِ الزيغِ نفسها لنفهم لماذا قسَّمت هذه الآيةُ القرآن إلى محكمٍ ومتشابهٍ؟

ذلك لأَنَّ هذا التقسيمَ مخالفٌ لآيتي هود والزمر سويةً، ومخالفٌ أيضاً للمعقول لأَنَّ (القرآن الكريم ماءٌ واحدٌ يجري أوّلهُ على آخره). فهو متشابهٌ كلُّهُ ومُحكمٌ كلُّهُ كما نصّت عليه أكثر من آيةٍ.

هل حدث شيءٌ لآية الزيغ في القراءة مثلاً بحيثُ أدَّى إلى تغييرٍ في تركيبها أملته الحاجةُ الماسّةُ إلى التسترِ ورائها وإخفاء ما تتضمّنُهُ الآيةُ من عناصر لكشفِ التناقضِ في محاولةٍ لتمرير التناقض؟.

كلُّ شيءٍ ممكنٌ بعد النصوص الروائية العجيبة التي تتحدّث عن عملية جمع القرآن من كتب المذاهب جميعاً والتي تذكر (نقصان حروفٍ) أو نقصان (سورٍ) أو تذكر اختلافاً في القراءة والحركات والتي تجد بعضها في الملاحق في آخر هذا الكتاب.

وهنا فلا إشكال في لفظ (مُحكم)، ولا يمكن الالتباس فيه،

وممكنٌ فقط أن يحدث التباس بين لفظي (متشابه) و(مشتبه).

فهذان اللفظان وَرَدَا سويةً في سورة الأنعام لوصف الثمرات في قوله تعالى:

﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍۗ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓۚ﴾ [الأنعام: ٩٩].

فماذا يقولُ المفسِّرون في لفظي آية الأنعام؟

يقولون: إنَّهما لوصف التشابه وعدمِهِ في الثمار. فالمشتبه والمتشابه مترادفان. والمشتبه هو الذي يؤدّي إلى الاشتباه بين أفرادهِ لشدَّةِ التشابهِ، فهو بمعنى المتشابه.

وهنا يطبِّقُ المنهج اللفظي قواعده التي تنكر وجود المترادفات.

إذ صحيحٌ أنَّ المشتبهَ متشابهٌ، ولكن من المعلوم أنَّه ليس كلُّ متشابهٍ يشتبه. فالمفسِّرون يحسبونه من باب الفرق بين ثمار البازيلا والتمر، فهو غير متشابه. أمَّا المشتبه فهو عندهم من قبيل البازيلا واللوبياء.

أمَّا المنهج اللفظي فيراه بخلاف ذلك. فالقرآن لا يريدُ إظهار الظواهر والإشارةَ إلى ما هو معروفٍ من اختلافٍ أو تشابهٍ، بل هو ينبّهُ إلى فوارقَ خفيةٍ في النوع الواحد نفسه من الثمار بتعدّد الأصناف. ويظهر في الرسم الترتيب الذي يوافق النظام القرآني حسب المنهج اللفظي.

مُحكمٌ ومتشابهٌ

متشابهٌ = غير مشتبهٍ	مشتبهٌ

والآن انظر وانتبه معنا:

فلو قال القائلُ: (إنَّ في العنب مشتبهاً وغير متشابهٍ، وبعضُ الزرّاعِ يجمعون ما تشابه منه ابتغاء بيعه بثمنٍ أعلى). فما معنى هذه العبارة؟

معناها: إنَّ الزرّاع يعزلون المتشابه ظاهرياً وحده، كلَّ نوعٍ على جهةٍ، في حين أنَّ هذا المتشابه هو عدّة أصنافٍ، لأَنَّ جزءاً منه هو المشتبه. فلماذا يفعلون ذلك؟

لأَنَّ النوعَ الأدنى سيباع بسعر النوع الأعلى، والمشتري يشتبه عليه فلا يميّز. هذا إنْ كان الزرّاعُ يدركون الفارق بعد جهدٍ، وأمَّا إنْ كانوا لا يدركون أو لا يميّزون فيجب أن تخلو العبارة من التركيب (ابتغاء بيعه)، لأنَّها حدّدت الغايةَ أنَّها للبيع بسعرٍ أعلى.

ولو عدتَ الآن إلى آية الزيغ لوجدتَ أنَّ أهل الزيغ (يتّبعون ما تشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وذلك بجعلهم المتشابه شيئاً واحداً مكرّراً، فيفقد القرآن بذلك نظامه في المتشابه فكيف بالمشتبه؟

فهذا الذي يتّبعونه إذن هو (المُحكم المتشابه غير المشتبه).

والآن نسأل ما هو المتشابه غير المشتبه في القرآن؟

والجواب: إنَّ كلَّ لفظٍ لم يُكرّرْ فهو عرضةٌ للاشتباه، لأنَّه لا يمكن كشف معناه بالاقتران. فهذا المشتبه مثل سورة الإخلاص وألفاظها التي لا وجود لها إلاَّ في هذه السورة. أمَّا غير المشتبه فهو الذي اشتركت ألفاظه في تراكيب عديدة، وهو موضوعٌ واسعٌ للتأويل وهو نفسه المساحة التي يتمكّن هذا المنهج من العمل فيها... إذ المنهج لا قدرةَ له حالياً على ما لا مكرّرات لفظية له في التراكيب المختلفة. فالتراكيب المشتركة في الألفاظ متشابهةٌ بما يكفي لتأويلها إلى عدّة وجوهٍ عند إنكار النظام القرآني... لكنها وجوهٌ باطلةٌ وتأويلاتٌ مغرضةٌ يمكن اكتشافها بأدنى تدبّرٍ يعني بملاحقة ألفاظها في القرآن الكريم.

فالتمر مثلاً فيه أصنافٌ تتشابهُ لحدِّ الاشتباه، ومع ذلك فإنَّها تحافظ على النوع وأيضاً فيه أصنافٌ غير متشابهة. وكذلك العنب.. فلا يتشابه العنب الأبيض مع الأحمر أو الأسود. ولكنَّ في العنب الأبيض نفسه أصناف غير متشابهةٍ، ومن الصنف نفسه أجناسٌ تتشابه لحدِّ

الاشتباه بينها على نفس الزرّاع أحياناً. إذن فكلٌّ ما يشتبهُ على الرائي متشابهٌ ولكنَّ ليس كلُّ متشابهٍ مشتبهٌ، كما في الرسم:

متشابـهٌ

مشتبهٌ | غير مشتبهٍ

وعلى ذلك فالمتشابهُ قسمان: قسمٌ يُشتَبَهُ فيه، وقسمٌ لا يُشتبهُ فيه.

إذن.. فالقرآن مُحكمٌ كلُّهُ ومتشابهٌ كلُّهُ. ولكنَّ هناك آياتٌ متشابهاتٌ لدرجة الاشتباه. هذا يعني أنَّ آية الزيغ هي هكذا:

﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

وأخرُ مشتبهاتٌ وليس (متشابهات).

هل نعثر على قراءةٍ لهذا اللفظ بهذه الصورة؟

الجواب: نعم.. نعثر على قراءةٍ للآية على صورة (مشتبهاتٍ) لا (متشابهات)، ولكنها عُدَّت عند المفسِّرين من الشواذ.

لكن اعتبارها من الشواذ لا يضعف الأخذ بها. فهذا المنهج يرى أنَّ اعتبارها من الشواذ هو دليلٌ على صحّتها... بعدما أكّد القرآن على وجود أعداءٍ له يحاولون تقطيعه وجعله مختلفاً مع بعضه البعض.

وهذا يعني أنَّ الصورة التي تظهرها آيةُ الزيغ هي أنَّ القرآن كلُّهُ مُحكَمٌ متشابهٌ، بيد أنَّ بعض هذا المحكم المتشابه يتشابه لدرجة حدوث الاشتباه على من لا يدرك نظامه، فلا يأتي من في قلبه زيغٌ لإظهار التناقض من هذه الآيات خاصةً لدقة نظامها وعدم قدرة الجميع على إدراكه، وإنَّما يتعمّد إظهار التناقض بين المتشابهات لفظاً لإمكانية تأويلها. وهذا يعني أنَّ زائغ القلب عارفٌ بما يفعل ويحارب القرآن بأدوات القرآن، وهو عليمٌ ببعض أنظمته.

فلماذا إذن قسَّمت آية الزيغ آيات القرآن إلى محكماتٍ ومشتبهاتٍ

ثمَّ ذكرت أنَّهم يتّبعون ما تشابه منه إذا كان المحكم مشتبهٌ ومتشابهٌ في آنٍ واحدٍ؟.

والجواب: إنَّ هذه هي طبيعة النظام القرآني. فهو نظامٌ دقيقٌ وعميقٌ بحيث يفوِّتُ الفرصةَ على المتلاعبين. فالتقسيمُ تضمّنَ مرحلتين: الأولى ما يحدِّدُ طبيعة القرآن، والثانية ما يحدِّدُ أسلوب تعامل أهل الزيغ مع هذه الطبيعة.

ففي المرحلة الأولى ذكر التقسيمُ على النحو الآتي:

١ ـ **منه آياتٌ مُحكماتٌ:** ولم يقل متشابهاتٌ، لأنَّه قد ذُكرَ ذلك في موضع الزُمر.

٢ ـ **وأُخَرُ مُشتبِهاتٌ:** ولم يذكر أنَّها محكمات، لأنَّ الوصف قد ذُكِرَ في موضع هود.

كما لا يحتاج إلى ذكر أنَّها متشابهات لأنَّه قد ذُكِرَ في موضع الزمر.

فهذا التقسيم ظاهرياً ثنائيٌّ، وواقعياً هو تقسيمٌ ثلاثيٌّ: مُحكمٌ، متشابهٌ، ومشتبهٌ. فهو بثلاث صفاتٍ. (انظر الرسم الأخير).

وفي المرحلة الثانية حدَّدَ تعاملَ أهل الزيغ مع القرآن الكريم فقال:

﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾.

وهنا نتوقّف لنسأل: أيُّ تشابهٍ هذا والتشابهُ هو في القسمين؟

بالطبع لا يتّبعون ما هو مشتبهٌ عليهم، إذ لا مكان لتأويلهم، ولا موضوع لفهمهم، ولا مكرّرات لفظية لكي تُستغلَّ لتمرير أهدافهم.

فهم يتّبعون القسم الأول أي المحكمات (والتي هي متشابهاتٌ أيضاً).

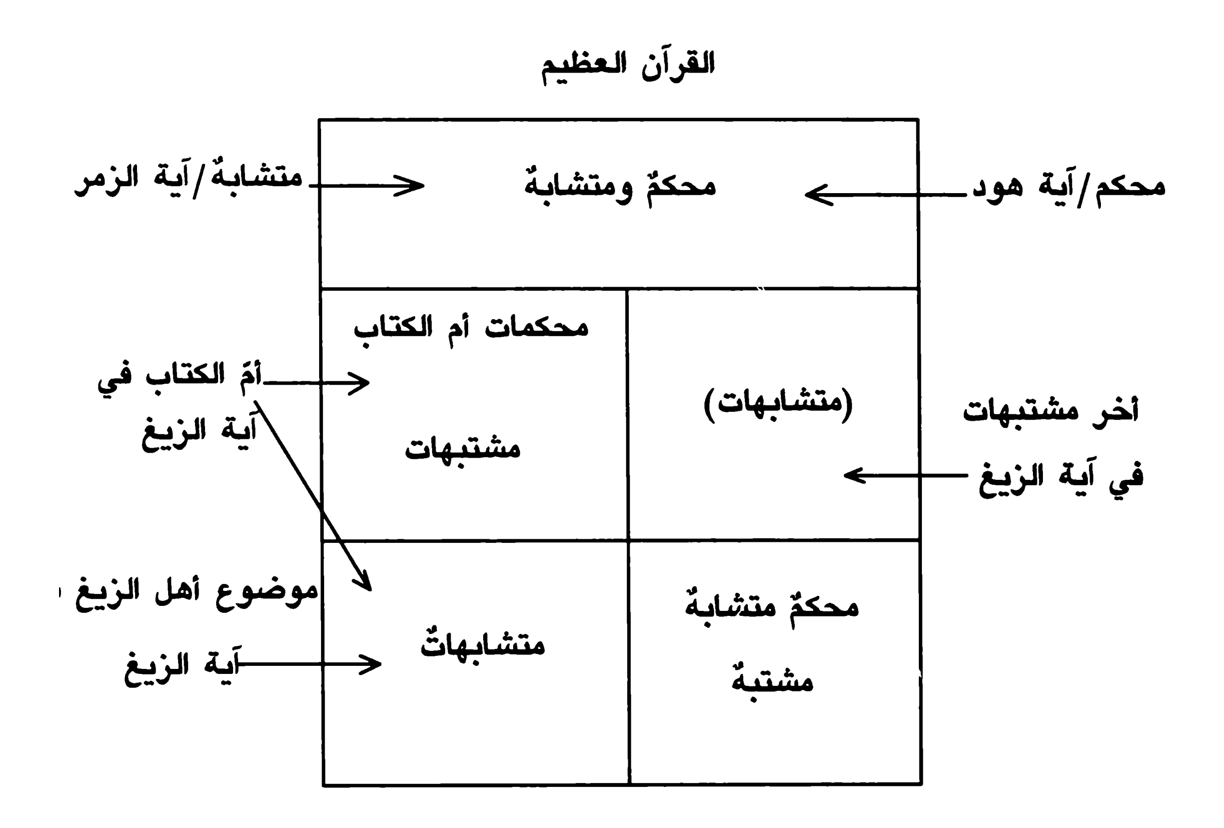
ففي المرحلة الثانية جاء باسمها الآخر المتروك هنا والمذكور في سورة الزمر.

ومعلومٌ أنَّ المتشابه لفظياً هو أكثرية القرآن، ولذلك قال (أمّ الكتاب). وإنَّ الذي لا مكرّرات لفظية له هو الأقل مثل سورة الإخلاص فعبّر عنه بـ (أُخر).

فهؤلاء يتّبعون (المحكمات أم الكتاب) والتي هي متشابهاتٌ أيضاً لتمرير خططهم من خلال تأويل بعضها ببعضٍ اعتباطياً بغيرِ نظامٍ.

فانظر الآن وأعِد الموضوعَ وتأمّل بنفسِكَ قيمة الاعتراض وقيمة تفسيرهم لآية الزيغ، وقيمة ما ذكروه في الموضوع كلّه، مقارناً ذلك بما ذكرناه لك في منهجنا.

وهذا رسمٌ متكاملٌ للموضوع كلّه:



أمثلة من التناقض المزعوم في القرآن (حلول جديدة على ضوء المنهج اللفظي)

أ ـ التناقض بين آيات الاعتراف والإنكار ليوم القيامة:

أوردَ المتشكّكون التناقض المزعوم بين آيتين في اعتراف وإنكار الناس عند الحساب، وهما:

قوله تعالى:

﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

وقوله تعالى:

﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢].

وأورَد العلماءُ ثلاثَ إجاباتٍ على هذا التناقض، عدا إجابة غير منسوبةٍ لأحدٍ:

الإجابة الأولى: إجابة الرازي:

قال: إنَّ ذلك في مواطنَ كثيرةٍ مختلفةٍ يوم القيامة.

الإجابة الثانية: إجابةٌ منسوبةٌ لابن عبّاس:

قال: إنَّ الله يوم القيامة يغفر لأهل الإخلاص. فقال المشركون: (تعالوا نقول والله ربّنا ما كنّا مشركين)، فيختم على أفواههم فتنطقُ

أيديهم. فعند ذلك عُرِفَ (هكذا!) إنَّ الله لا يكتم حديثاً، وعندها يودُّ الذّين كفروا لو تُسوّى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا.

واختار (الملطي) جواب ابن عبّاس.

الإجابة الثالثة: إجابة الطبرسي:

ذكر أنَّ المواقف مختلفةٌ في يوم القيامة وأجابَ بنحو إجابة الرازي.

الإجابة الرابعة: إجابة بعضُ المفسِّرين:

قالوا: إنَّهم لم يكتموا حينما قالوا «والله ربنا ما كنّا مشركين»، وإنَّما أخبروا ما في أنفسهم، أي والله ربنا ما كنّا مشركين في نظر أنفسنا.

(انتهت باختصار.. انظر التفاسير المطولة)

ويرى المنهج اللفظي أنَّ الإجابات ليست متناقضةً مع بعضها فقط، وإنَّما هي تُناقضُ مواضعَ أخرى من القرآن الكريم تارةً، وتناقض الجواب نفسه تارةً أخرى، بل وتناقض الآية نفسها التي أرادوا الخلاص من تناقضها مع الآية الأخرى.

فقولهم بكثرة المواطن: لم يوضِّحوا لنا هذه المواطن، وسبب اختلاف ردود فعلهم فيها من اعترافٍ أو إنكارٍ. فهم الذين قالوا إنَّ الآيتين في يوم القيامة مع أنَّه لا ذكر للقيامة في السياق التام للآيتين. فلمَّا تورَّطوا قالوا في القيامة مواطنَ كثيرة هرباً من السؤال من غير أن يوضِّحوها.

وأمَّا الإجابة المنسوبة لابن عبّاس.. فقد تحوّل من الآية الأولى إلى الثانية باستخدام (الختم على الأفواه) الذي هو في موضعٍ ثالثٍ من القرآن، وهي محاولةٌ تبدو وكأنّها تشير إلى (نظامٍ قرآنيٍّ)، لكنَّها اتَّسمت

بالغموض الشديد فنسب فيها المعرفة للمجهول (عُرِفَ أنَّ الله لا يكتم حديثا)، وتحوّل الحديث من المشركين إلى الذين كفروا، أي من الآية الأولى إلى الثانية بغير توضيحٍ لعائدية الضمائر. وكذلك لا يدري أحدٌ ما الفائدة من اعترافهم بعد ختم الله على أفواههم وبعدَ أن نطقت جوارحهم نفسها بما ارتكبته؟ وهل المقصود بذلك إجبارهم على الإقرار والاعتراف للحرج الذي نتج من طلبهم المغفرة وإنكارهم الشرك؟ إذ لا يكفي فيه رفضُ الطلب وردُّ الدعوى من غير إجبارٍ على الاعتراف.

والسؤال الأخير: هل كان ختم الأفواه أشدُّ عليهم من أن (تسوّى بِهم الأرض)؟. فإنَّ الآية تقول إنَّ رغبتهم في الاعتراف لا يفوقها شيء ولو تسوّى بهم الأرض.

وأمَّا الإجابة الرابعة وقولهم فيها إنَّهم ما كتموا حديثاً حينما قالوا (والله ربّنا ما كنّا مشركين)، بل معناها لسنا مشركين في نظر أنفسنا فأخبروا ما في أنفسهم. فمعنى هذا الجواب أنَّهم كانوا صادقين مع أنفسهم ولم يكذبوا، بينما تؤكّد الآية نفسها أنَّهم (كذَبوا)، وتحديداً على أنفسهم. قال تعالى:

﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْۚ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٢٣ ـ ٢٤].

ولم يطع القائلون لهذه الإجابة الأمر القرآني. فلم ينظروا إليهم ولم يروا كيف كذّبوا على أنفسهم، بل قالوا عكس ما في الآية أنَّهم (صدقوا مع أنفسهم).. وهكذا نسبوا الظلم إليه تعالى إذ يعذِّبَ الخلْقَ الغافلين الذين هم في نظر أنفسهم غير مشركين! ولكنَّ ما أدراك لعل (المجيبون) هم أنفسهم هنا وهناك!.

إجابة المنهج اللفظي

لنكتب أولاً مجموعة الآيات الأولى والثانية:

مجموعة الآيات الأولى:

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ ۚ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام ٢٢ ـ ٢٤].

مجموعة الآيات الثانية:

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤١ ـ ٤٢].

ومن غير دخولٍ في تفاصيل هذا المنهج وطرائقه، نلاحظ الفوارق بين المجموعتين بصورةٍ سريعةٍ:

١ ـ المجموعة الأولى هم الذين أشركوا، والمجموعة الثانية هم الذين كفروا.

٢ ـ المجموعة الأولى يحشرهم جميعاً، والمجموعة الثانية من كلّ أمةٍ فوج ومعهم شهيد.

٣ ـ المجموعة الأولى هم الأتباع من غير القادة، والمجموعة الثانية هم القادة بدون الاتباع.

٤ ـ المجموعة الأولى مستمرّةٌ في الفتنة وتحاول الحصول على فرصة، والمجموعة الثانية معترفةٌ لا فرصةَ لها.

٥ ـ المجموعة الأولى المشركون من كلِّ الأمم ولكافة الأزمان، والمجموعة الثانية الذين كفروا في زمن النبيﷺ لوجود اسم إشارة للقريب (هؤلاء) و(عصوا الرسول).

ويسأل المنهج بعدئذٍ: ما هي العلاقة بين الآيتين ليحدث التناقض المزعوم بينهما؟

فالمعترفون مجموعةٌ، والمنكرون مجموعةٌ غيرها، والمعترفون في

زمانٍ، والمنكرون في كلِّ زمانٍ، والمعترفون قادةٌ والمنكرون أتباعٌ..

نعم.. توجد علاقةٌ بين الآيتين عندهم لأَنَّ المشرك والكافر سواءٌ عند أهل التفسير، ولأنَّه تعالى ما قال (يومئذٍ) إلاَّ وقالوا هو يوم القيامة. لكن أين هو يوم القيامة في هذه الآيات؟

ليس هذا وحسب!

فالمنهج اللفظي يكشف لك من النظام القرآني أنَّ مجموعة المشركين منكرةٌ دوماً لأفعالها، ومجموعة الذين كفروا معترفةٌ دوماً بأفعالها وفي كلِّ القرآن.

وقصّةُ المجموعتين منذ الحشر الأول فوجاً فوجاً والى الحساب والى الميزان والى صراط الجحيم والى النار والى جهنّم، وفي جميع المواقف هي قصّةٌ كاملة الأبعاد، وواضحة الشخوص في النظام القرآني. وهي قصّةٌ طويلةٌ جدّاً، وعلى طولها فإنَّ المجموعتين تُجمعان أحياناً لتلعنَ إحداهما الأخرى، وفي الحالتين يعترف القادةُ بما فعلوا، ولكنّهم ينكرون أن يكونوا هم سبب ضلال الأتباع. أمَّا الأتباع فينكرون ما فعلوا، ويعترفون أنّهم ضلّوا، وأنّهم ما ضلَّوا إلاَّ بسبب القادة.

ففي تلك الآية موضوع البحث كان قد فُصِلَ بين الأتباع والقادة فقيل لهم: أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون؟. وحينما يجتمعون ينكر القادة أن يكونوا هم سبب شرك الأتباع:

﴿وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: ٢٨].

وكذلك قالوا:

﴿فَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَٰفِلِينَ﴾ [يونس: ٢٩].

ويردُ الأتباع قائلين:

﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٣٣].

وكذلك يقولون:

﴿كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الصافات: ٢٨].

فيردُ القادةُ:

﴿لَوْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيْنَٰكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢١].

ويقدّم الأتباع الشكوى:

﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا﴾ [الأعراف: ٣٨].

وتأتي المساءلة:

﴿ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِى هَٰٓؤُلَآءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ﴾ [الفرقان: ١٧].

وقد يُؤتى بالشهود والأدلّة وتظهر مسؤولية الأتباع:

﴿فَقَدْ كَذَّبُوكُم بِمَا تَقُولُونَ﴾ [الفرقان: ١٩].

ويستمرّ الخصام والملاعنة حتى داخل النار:

﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٦٤].

وهكذا فالمجموعة الأولى التي هي مجموعة القادة من الذين كفروا معترفةٌ دوماً بما فعَلَت، لكنّها الآن تريد التخلّص من مزيدٍ من الأوزار فترفض أن تكون مسؤولةً عن ضلال أحدٍ. وأمَّا مجموعة الذين أشركوا فإنَّها تريد إلقاء التبعة على القادة والخلاص نهائياً من المسؤولية.

أمَّا الحكم الأخير فقد أوضحته آيات الوزر وحمل الأثقال.. فيحكُمُ لكلِّ طرفٍ على الآخر، وتقبل من كلِّ طرفٍ واحدةً من دعوتين بأخذ الطرف الآخر، فيقبل من الذين كفروا قولهم إنَّهم لم يجبروا أحداً منهم على الضلال فتظهر مسؤولية الأتباع. ويحكم للأتباع قولهم إنَّ

هؤلاء قد هدوهم إلى صراط الجحيم فيحكم به ضدَّ القادة أو يحمّلوا:

﴿لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [النحل: ٢٥].

فهما إذن فريقان مختلفان حياةً وموتاً ونشوراً وحساباً واعترافاً.

وهنا يؤكِّد المنهج اللفظي أهمية التفريق بين الشرك والكفر مرَّةً أخرى، إذ يرى أنَّ اعتبارهما شيئاً واحداً لا يلبس الأمور ولا يخالف النظام القرآني وحسب، وإنَّما معناه أنَّ المعتقدُ بذلك لا يدرك أيَّ شيءٍ صحيحٍ عن العقيدة الدينية، لأنَّ هذا الأمر هو ألف باء الدِّين كلِّهِ، والخطأ فيه يعني أخطاءَ تتلوها أخطاءٌ في جميع التفاصيل.

أ ـ التناقض في آيات الخَلْق بين إجابات العلماء، وحلَّ المنهج:

إنَّ دعوى التناقض بين آيات خَلْق الأرض والسماء وَرَدَت في المأثور على أنَّها قديمةٌ جداً، إذ ترجع إلى عصر الصحابة. فقد سأل عنها سائلٌ ابنَ عبّاسٍ، وأُثيرت مرّاتٍ أخرى في العصور اللاحقة. ولا زالت هي بين أخذٍ وردٍّ منذ أن اعتمدها (ابن الراوندي) و(ابن النغريلة) على أنَّها إحدى المطاعن على القرآن. وكانا هذان الرجلان من جملة المشكّكين بالقرآن الكريم وإعجازه.. ولو كان في ردود العلماء ما يقطع سبيل هذه الأقوال، لَمَا استمرّت لدعوى التناقض قائمةٌ لهذا اليوم. لذلك نَجِدُ الجِدَّ في محاولات الردّ عليها في هذا العصر مثلما نجدُها في كلِّ عصر.

ولقد أكّدنا في المنهج اللفظي ونؤكِّد مرّةً أخرى:

إنَّ أي تناقضٍ يكشفه مشكِّكٌ في هذا القرآن، إنَّما مردُّهُ إلى المفسِّرين ومرجعُهُ إليهم، لأنَّهم قالوا في كتاب الله ما أظهره بهذا

التناقض. فلم تكن لديهم أي قواعدِ خاصّةٍ بالقرآن وتفسيره سوى تلك الملكات التي هي شرط لنقد أي كلام، والقواعد التي تجعل منه مثل أيِّ كلامٍ.. فكيف يقدر على ردِّ التناقضِ من كانت عقيدتُهُ وقواعدُهُ مبنيةٌ على التناقضِ؟.

إنَّ التناقض المزعوم عن آيات الخلق هو بين مجموعتين من الآيات التي تذكر خلق السّماوات والأرض: وهما:

المجموعة الأولى: قوله تعالى في سورة النازعات (الآيات ٢٧ ـ ٣١):

﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا﴾

خمس آياتٍ بلا خلاف.

المجموعة الثانية: قوله تعالى في سورة فُصِّلت (الآيات ٩ ـ ١٢):

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾

أربع آياتٍ بلا خلاف.

وأمّا التناقض المزعوم فهو في أمرين:

الأمر الأول: إنَّ خلقَ السماء في المجموعة الأولى كان قبل خلق الأرض. وفي المجموعة الثانية كان خلق الأرض قبل خلق السماء، وهو يناقض ما في المجموعة الأولى.

الأمر الثاني: إنَّ أيَّام الخلق هي ستةُ أيّامٍ كما هو معلومٌ في آياتٍ أخرى في القرآن. ولكنَّ مجموع الأيّام في سورة فصّلت هي ثمانية أيّامٍ.

فالأيّام في هذه السورة تخالف الأيام الستة المذكورة في سورة الأعراف مثلاً في قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وكانت ردود العلماء على هذين التناقضين متفاوتةً نذكر جملةً منها:

أ ـ جواب ابن عبَّاسٍ:

(خلقَ الأرض في يومين ثمَّ خلق السماء ثمَّ استوى إلى السماء فسوّاهن في يومين آخرين، ثمَّ دحا الأرض فأخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام في يومين فذلك قوله تعالى دحاها).

وهذا القول يفسِّر الدحو كونه غير الخلق، فيرفع التناقض بين الآيتين من هذه الجهة. ولكنه لم يذكر أيّام خلق السّماء إذ قال (ثمَّ خلق السماء ثمَّ استوى)، فالاستواء والتسوية في يومين، ولكن كم هي مدّة الخلق؟.

فلو وضعنا المدّة وهي يومان لكانت ثمانية، فرجع التناقض بعدد الأيام.

ولكنَّ الآية تذكر أنَّ إخراج الماء والمرعى في النازعات هو نفسه الأقوات في فُصلت. فالجواب جعله في يومين وهو في فُصلت أربعة أيّام.

واللفظ (ثمَّ) يتكرّر في النصّ ممَّا يفيد وجود مدّة منفصلة، ولكنها لم تُذكر عند خلق السّماء. ومهما حاولتَ لأجلِ جعلِ نص الجواب يطابق الآيات كلَّها فإنَّك لا تجد ترتيباً يتمّ فيه ذلك التطابق. وبإمكانك دراسة الاحتمالات التالية:

الترتيب الأول:

خلق الأرض	خلق السماء	استواء وتسوية	دحو الأرض
يومان	؟	يومان	يومان

الترتيب الثاني:

خلق الأرض ثمَّ السماء	استواء وتسوية	دحو الأرض
يومان	يومان	يومان؟؟

الترتيب الثالث:

خلق الأرض ثمَّ السماء	استواء وتسوية	دحو الأرض
يومان	يومان	أربعة أيّام؟؟

فالترتيب الأول فُقِدَ فيه أمَدُ خلق السماء، وخالف فيه الدحو وإخراج الماء العدد المذكور في فُصِّلت. وفي الترتيب الثاني، فإنَّه عند اشتراك خلق الأرض والسماء في يومين فقد ضاعت الأيّام الأربعة الخاصة بالأقوات في فُصِّلت. وأمَّا الترتيب الثالث فإنَّه يفترض فيه حدوث خطأ في النقل. فإذا أعدتَ الأيام الأربعة لمكانها ودمجتَ خلق الأرض والسماء في يومين رجع المجموع ثمانية، فخالف نصّ الأعراف.

ب ـ جواب القاضي عبد الجبار:

(إنَّ خلق الأرض قبل السماء كما في فُصِّلت، ولكنَّ الدحو تأخَّر بعد خلق السماء).

نقول: إن هذا الجواب يعتبر عندنا فهماً محدّداً لجواب ابن عبّاس، حيث ألغى فيه أحد التناقضين بإثبات الآخر، لأنَّه إذا كان للأرض يومان فهذه أربعة أيّام، وللدحو ولإخراج الأقوات أربعة أيّام، فهذه ثمانية. فأثبتَ تناقض العدد بإزالة تناقض التقديم والتأخير.

ت ـ جواب ابن قتيبة:

قال: **(وإنَّما يجدُ الطاعنُ مطعناً لو قال والأرض خلقها).**

والمعنى: إنَّه قال دحاها والدحو غير الخلق. إذن أثبتَ أربعة أيّام بعد الأربعة التي للأرض والسماء، فهو كالإجابة السابقة يدفع تناقضاً بإثبات آخر.

ث ـ جواب الخطيب الاسكافي:

قال: **(وخلاصته افتراض وجود تداخل في الأيام. فالأيام الأربعة الخاصة في فُصِّلت منها اليومان المذكوران لخلق الأرض في أول الآية) غرّة التنزيل ودرّة التأويل: ٤١٥.**

وفي هذا الجواب تكلّف أكثر ممّا سبقَ في الأجوبة الأخرى، لأنَّه يفترض التداخل بين مجموعتين مفصولتين بـ (ثُمَّ) في سياق الآية. ومع ذلك فإنَّ الأمر على هذا النحو يزيل التعارض بعدد الأيام في الأعراف، ولكنه يثبت أنَّ الدحو والخلق للأرض قد حصل قبل السماء، وهو إثبات للتناقض في النازعات. إذ لا بدَّ من تقدّم إحداهما على الأخرى عند الفصل والتداخل.

ج ـ جواب ابن حزم:

قال: **(فلم يُفرِّق الجاهل بين قوله تعالى سوّى السماء ورفع سمكها وبين «سوّاهن سبع سماوات». فتسوية السماء جملةً قبل دحو الارض، وتقسيم السماء طرائق بعد دحو الأرض) الردّ على ابن النغريلة: ٥١.**

نقول: لقد أخطأ في قوله (سوّى السماء ورفع سمكها) لأَنَّ ما في الآية هو (بنى) وليس (سوّى): (أم السماء بناها، رفع سمكها فسوّاها). فأخلَّ بالترتيب وقدَّمَ التسوية وتغاضى عن البناء كي لا ينتبه القارئ إلى أنَّ البناء هو خلق. وأخطأ أو كان هو قاصداً للخطأ حينما قال (سوّاهن

سبع سماوات) وإنَّما هي في فُصِّلت (قضاهنَّ). فأراد المطابقة بتغيير حروف القرآن بحجّة الشرح والتوضيح. ومع ذلك فلا تعثر على شيءٍ جديدٍ في إجابته سوى أنَّ الطرائقَ بعد الدحو، وهو واضحٌ من تأخر الطرائق عن الأقوات. والطرائق مرتبطة بالدحو، إذ الطرائق بعد الدحو.... ولم يجب عن أيٍّ من المسألتين، ثمَّ حسم الأمر بقوله (فلاح أنَّ الآيتين متّفقتان، يصدق بعضهما على بعض).

ح - جواب الرازي:

وتلخّص بتقديم خلق السماء على الأرض، وهي عكس الإجابات السابقة جميعها في وضع حلٍّ للترتيب. وفيها كما ترى هاجسٌ علميٌّ لأَنَّ الأرض جزءٌ من الكون. فاعتبر خلق الكون سابقاً على خلق الأرض، ولكنَّ الجواب لا يحلّ مشكلة عدد الأيام، وكذلك يناقض الترتيب المذكور في فُصِّلت.

خ - جواب حفني أحمد:

وهو جوابٌ حديثٌ حدّدَ فيه ثلاثة اتّجاهاتٍ للإجابة. وهي لا تخرج عن المذكورة سابقاً إلاَّ بفكرة أخرى إضافية خلاصتها: إنَّ البعدية الزمانية في قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاها) ليس زمانية، إنمَّا هي (ذكرية) أي أنَّه أخَّرها في الذكر لا غير، فهي مجرّد عطفٍ فلا تعارض. ثمَّ أضاف: وهذا الأمر شائعٌ في كلام العرب!.

ولكنَّ المنهج اللفظي يرى أنَّ التناقض لا يُحلُّ بتناقضٍ آخرٍ. فرحم الله عبداً قال خيراً أو سكت.

إذ... كيف تكون (بعد ذلك) بمعنى (مع ذلك) أو معناها لا شيء البتة؟ ولماذا هذا الذكر البعدي؟ ولماذا لم يقل (والأرض دحاها)؟. فالجملة لا تحتاج إلى عطفٍ أو غيره إذا لم يكن له معنى.

د ـ الأجوبة العلمية للكُتَّاب المعاصرين:

سَلَكَت هذه الإجابات المعاصرة سلوكاً علمياً خلاصته: إنَّ اليوم هو موضوعٌ زمنيٌّ نسبيٌّ، وأنَّ اختلاف مقدارِهِ في اللغة والقرآن يدلُّ على أنَّ الأيام مختلفةٌ في الطول، فيزول التناقض إذا كانت الأيام بهذا المعنى.

وهذه الإجاباتُ تحاول حلَّ التناقض في عدد الأيام، ولكنها لا تذكر شيئاً عن الترتيب في الخلق وأيُّهما أسبق، والذي تدلُّ عليه ألفاظ (ثُمَّ) و(بعد ذلك) في الآيات والتي ظاهرها التناقض حسب قولهم.

وعلاوةً على ذلك فهو يضرب باللغة والمنطق عرض الجدار، ويذكِّركَ بتفسير السلف والخلف في القرون الماضية والتي مرّت عليك. وكأنَّنا تنقصنا المرادفات في اللغة وتعدّد المعاني للفظ الواحد. فيريد المعاصرون أن يكون لظرف الزمان نفسه مثل (اليوم) أزماناً نسبيةً متغيّرةً. فمن الذي يمسك بحقيقةٍ واحدةٍ بعد ذلك؟.

فجواب المعاصرين لا يمكنه تحديد تلك المعاني النسبية المزعومة ولا يقدر على تقديرها، فهو مجرّد كلامٍ يزيد الأمر سوءاً والحقيقة خفاءً.

حلُّ المنهج اللفظي للتعارض بين آيات الخلق

إنَّ المنهج اللفظي لا يحلُّ هذا التعارض الظاهري لآيات الخلق مع بعضها بطريقةٍ تعسّفيةٍ، أو باستخدام ألفاظٍ مبهمةٍ، أو عن طريق (ترقيع) الثغرات بحيث يؤدِّي إلى هشاشة الإجابات، أو حلِّ تناقضٍ بإثبات آخرٍ. فالإحكامُ القرآنيٌّ في كلِّ الآيات هو واحدٌ. ولولا خوف الملل لعلِمتَ ما في تلك الإجابات من مساوئ في فهم الآيات المشاركة مع آيات الخلق بألفاظٍ معيّنةٍ.

وعلى عكس ما تظنّ فإنَّ المنهج لا يستغرق وقتاً طويلاً لحلِّ مسألةٍ (من المعضلات)، بينما يقضي أيّاماً وليالي في تتبّعِ آثارِ قضيةٍ معيّنةٍ تعتبر عند المفسِّرين والنحويين أمراً مفروغاً منه.

فمثل هذا التعارض الموهوم بين آيات الخلق تكفي لحلِّهِ جملةً واحدةً يذكرها المنهج هي: (أيُّها السادة المجيبون على التعارض!.. انتم الآن في اليوم الثالث من أيام الخلق)!.

فمن شأن هذه العبارة أن تجعلنا في منتصف الأمد المضروب لتكوّن الخلق، فتُحلُّ بذلك جميع المتناقضات وجميع الأسئلة المتعلقة بها.

ويوضّح المنهج هذه العبارة على شكل نقاطٍ مختصرةٍ:

أ ـ لقد فات المجيبين وهم في خضم المحاولات لحلّ هذا التعارض أنَّ الإجابات قد تحدث تعارضاً آخرَ مع قواعد أساسية للدِّين. فإنَّ الخالقَ تعالى لا يحتاج إلى أزمنة الخلق، بل قدّر لتمام الخلق والتكوين أزمنةً تلائم نفس الخلق في سُنَنٍ وضعها. وإذن فالأيّام المذكورة هي ليس فترةً قضاها في خلق هذه الأشياء، بل هي آمادٌ مضروبةٌ لها لتتشكّل كيفما شاء. وكما حدّدَ لها آماداً للتشكّل فقد حدّدَ لها آجالاً أيضاً. قال تعالى:

﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ﴾ [الأحقاف: ٣].

فما أدراهم أنَّ بعضها لا زال في طورٍ من أطوار التكوين.. بل لا بدَّ من ذلك. فالأيّام الستّة هي رقمٌ عدديٌّ بديلٌ عن الأمد المضروب نفسه.

ب ـ وفاتهم أيضاً أنَّ الحديث عن (أيّامٍ) وقت لا زال فيه الفلك في أوّل تكوينه وتشكيله، ووقت لم تنبثق عنه حركةٌ منتظمةٌ، هو من باب الحديث عن المعدوم. إذ كيف يفترض وجود زمانٍ قبل تكوّن حركة الفلك؟

ولكن حينما يكون هذا الزمان هو زمان الأجل التامّ فإنَّه سيكون

من خصائص حركة الفلك، ويكون له معنى يفهمه السامع ويقدّره. ويكون هو الظرف العام لحركة هذه الأجزاء كلّها.. فهي إذن (فيه) تتحرّك وتتكوّن، و(فيه) تقع حوادثها من البدء والإعادة.

ج ـ وفاتهم أيضاً المعنى اللغوي. فلو قال الرجل لابنه المسافر (قدّرتُ لك نفقةً وطعاماً في شهرين)، لكان معناه أنَّ الطعام والنفقة يكفيانه شهرين، وليس المعنى أنَّه قضى شهرين في تقديرها. فلماذا أصبح قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ **[فصلت: ١٠] مختلفاً، وأصبحت الأيام الأربعة ماضية كلّها؟ كما لو كان المجيبون لم يأكلوا من تلك الأقوات وليسوا (سواء مع السائلين). فلم يسأل أحدٌ عن معنى (سواء)، وبماذا هو متعلّق بالتقدير أم بالأيام الأربعة؟. فمن الواضح لغوياً أنَّه متعلّقٌ بأربعة أيامٍ فيها يظهر جميع السائلين. فهو من هذه الجهة أمدُ الخلق نفسه لا أمدُ السماوات والأرض. ومعلومٌ أنَّ حُقباً ودهوراً مرّت على أجناس وأطوار من الكائنات قبل الإنسان... فهذه الأيام الأربعة هي أمدُ الحياة على الأرض.**

د ـ وفاتهم كذلك أنَّ الخلق (مستمرٌ). قال تعالى:

﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨١].

وإنَّ توسيع السماء مستمرٌّ:

﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧].

وفاتهم وجودُ فعلِ مضارعٍ بجوارِهِ فعل مضارعٍ مستمرٍ في قوله تعالى:

﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ [البروج: ١٣].

فالخطأ كلُّ الخطأ هو في تصوّرهم أنَّ الأيام الستة مضت كلّها كزمنٍ للخلق، بينما الزمن لم يظهر كحركةٍ للفلك إلاَّ بعد الخلق الذي هو مستمرٌّ في ظرف زمانه.

هـ ـ وفاتهم كذلك تأكيد القرآن على وجود أيامٍ منتظرةٍ للخلق حيث أمر الله تعالى موسى عليه السلام بالتذكير بها:

﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٥].

وأمرَ تعالى بأن نرجوها وننتظرها لأنَّها أيّامٌ مشهودةٌ، وهي أطوارٌ وحقبٌ يتحقّقُ فيها الوعد الإلهي والحساب الرّباني، ويرث الله الأرض فيها عباده الصالحين! فمنها (يوم الدِّين) و(يوم يقوم الأشهاد) و(يوم الفصل).. وهي أيّامٌ جعلوها مرادفاتٌ ليومٍ واحدٍ فقط هو يوم القيامة، وزعموا أن تلك الأطوار ما هي إلاً سبع أو تسع سنين!.

نعم يأتيك إيضاحٌ أحسنُ لهذه المصيبة في فصل (ما هو النظام الأحسن) لاحقاً.

و ـ وتناسوا المأثور والمرويات كقولهم عليهم الصلاة والسلام (أيّام الله المرجوّة ثلاثة...).

فزعم بعضهم أنَّها أخبارٌ آحادٍ لا تفيد اليقين.. وكيف يكون الأمر كذلك وهي أخبارٌ تعارض ما اتّفق على صحّته من الأخطاء؟

ز ـ وفاتهم كذلك أنَّ الأرض هي جزءٌ من هذا الكون الواسع وأنَّه تعالى بدأ الجميع خلقاً وإيجاداً، إلاً أنَّه فصل المراحل والأحقاب والآجال في هذه الآيات، فأجمعوا على (وجوب تقدّم السماء أو الأرض) بحيث إنَّه لم يذكر أحدٌ منهم أنّهما ربّما خُلِقَتا سويةً رغم ولعهم الشديد بكثرة وجوه التفسير. فلم يجعلوا هذا الاحتمال أحدَ الوجوه بالرغم من كثرة ما جمع سبحانه وتعالى بين السماوات والأرض في التركيب القرآني.

الفصل الخامس

النظام الطبيعي والنظام الأحسن

إنَّ من نتائج المنهج اللفظي البالغة الخطورة هي انعكاس فكرة (النظام الأحسن)، حيث ادَّعى الجميعُ أنَّ النظام الحالي للطبيعة هو (النظام الأحسن). ولكنَّ هذا المنهج يتمكّن من الكشف عن بطلان هذه النظرية وإحلال فكرة (السعي إلى النظام الأحسن) بدلاً عنها.

ولا يمكن أن تظهر تفاصيل هذه الفكرة إلاَّ عند الحديث عن طريقة المنهج في معالجة الآيات القرآنية والألفاظ الخاصة بها، وفهمها بطريقةٍ مغايرةٍ لِمَا سبقَ. وهي تفاصيلٌ دقيقةٌ وكثيرةٌ تأتي في محلِّها عند تطبيق قواعد هذا المنهج على أحد المواضيع الهامّة في العقيدة. أمَّا في هذا الموجز فسوف نورد تمهيداً لهذه الفكرة مؤلَّفاً من عشرة عناوين فرعيةٍ هي:

١ - إجابة المنهج على إشكالات النظام الطبيعي

لقد دأب العلماءُ سواءً كانوا علماء دينٍ أو علماء طبيعةٍ على ترسيخ نفس الإجابة القديمة حول التساؤلات الخاصّة بالنظام الطبيعي. فإذا سأل أحدٌ ما عن سبب التباين المناخي أو البيئي مثلاً.. من حرٍّ شديدٍ إلى بردٍ شديدٍ، كانت الإجابةُ الجاهزةُ دوماً هي: إنَّ النظام الطبيعي هو نظامٌ متوازنٌ، وأنَّ من شأن التغيّر المناخي أن ينتج المحاصيل المختلفة الضرورية ليعيش الإنسان، لأَنَّ هناك

محاصيل لا تنمو إلاّ في البرد وأخرى لا تنمو إلاّ في الحرّ، والإنسان محتاجٌ لهذه الأنواع جميعها. فيدلُّ ذلك على أنَّ النظام الحالي هو نظامٌ مسخَّرٌ لهذا الغرض.

ولكنّ هذه الإجابة تبدو غيرَ مقنعةٍ تماماً، وبخاصةً للمتديِّن أو المؤمن. وهذا على عكس ما تتصوَّر من أنَّه أول المقتنعين بها. لأَنَّ المتديِّن يدركُ أنَّ اللهَ قادرٌ **على كلِّ شيء، ولذلك فهو تعالى قادرٌ على وضع نظامٍ ينتج هذه الحاجات ويتَّسم** بالاعتدال المناخي التامِّ مثلاً، ويخلو من الخصائص المدمِّرة للطبيعة.

وإذن فلا بدَّ من وجود سببٍ آخر لمثل هذه القسوة في النظام الطبيعي لا علاقة له بحاجات الإنسان، لأَنَّ هذه الإجابة لها معنى آخر مفادُهُ أنَّ واضع النظام الطبيعي هذا مجبورٌ ومقهورٌ على وضعه بصورته الحاليةِ. فالمحاصيلُ تحتاج إلى هذا النظام، وهو يريد للإنسان أن يستمرّ في حياته المعتمِدَةِ عليها، فهو قادرٌ على الإنسان، ولكنّه غير قادرٍ على تغيير طبيعة المحاصيل. والناتج أن الإجابةَ السالفةَ ليس هي إجابةً دينيةً بقدر ما هي إجابةٌ إلحاديةٌ، إذ لا خيار أمام واضع هذا النظام سوى هذا الخيار.

ولا تحسب أنَّ المتديِّنَ والمؤمنَ حينما يسوق هذا الدليلَ الذي ذكرناه على أنَّه نفس الإجابة القديمة عن إشكالات النظام الطبيعي.. لا تحسبه مقتنعاً وإن لهِجَ به لسانه، فهو مضطرٌّ لإقناع نفسِهِ بهذه الإجابةِ مع رفضِهِ الداخليِّ لها، لأنَّه لا يملك تفسيراً آخر لها غير هذا التفسير الذي وضعه له علماء الدِّين، وأيَّدَهم بعد ذلك علماء الطبيعةِ حينما كشفوا عن فكرةٍ مساندةٍ لأهل الدِّين وهي فكرة (التوازن الطبيعي) بين الكائنات.

٢ ـ نظرةٌ في التوازن الطبيعي

لقد لاحظَ علماء الطبيعة علاقاتٌ عدديةٌ وتكوينيةٌ بين الأحياء على الأرض. فزيادةٌ معيّنةٌ في أعداد كائنٍ حيٍّ تستلزم زيادةً أو نقيصةً

في أعداد كائنٍ آخرِ بناءً على علاقةٍ حياتيةٍ بينهما. وأدّى رصدُ عددٍ كبيرٍ من هذه الظواهر إلى أن يعتقد علماء الطبيعة بوجود ما سمّوه بالتوازن الطبيعي والذي يتضمَّن خطّةً متكاملةً لتعايش الكائنات مع بعضها.

واعتبر رجال الدين فكرة التوازن الطبيعي مؤيدةً لنظرية (النظام الأحسن) ما دام النظام الطبيعي خاضعاً لخطّةٍ محكمةٍ من هذا النوع.

لكن المنهج اللفظي يمكنه دحض الفكرتين سويةً عند التدقيق في تفاصيل الآيات القرآنية التي تصف النظام الطبيعي وتصحّح فكرة التوازن الطبيعي ومن ثمَّ فكرة النظام الأحسن. وهي تفاصيلٌ وعَدنا أن تأتي في محلِّها. لكن فكرة التوازن يمكن إيضاحها بطريقةٍ مغايرةٍ من غير ما حاجةٍ لتلك التفاصيل، إذ يمكن دحض فكرة التوازن عند النظر إلى المضار الجسيمة التي تسبّبها للإنسان. فهي لا تحسِبُ للإنسان حساباً في خطّة التوازن المزعومة. فالجرادُ مثلاً يلتهم المزروعات من غير أن تكثرث العصافير بهذه الداهية فتزيد من أعدادها لتأكل يرقات الجراد كما هو المفروض في خطة التوازن.

نقول: يكمن في هذه الفكرة خطأٌ علميٌّ.. فهذا الذي يراه علماء الطبيعة ليس خطّة توازن لأحسن نظامٍ ممكنٍ فلسفياً أو علمياً، بل يمكن أن نسمّيه (التعويض الاضطراري لاستمرار النظام). وهو قانونٌ ساري المفعول في جميع أجزاء الكون المرئي بلا تفريقٍ بين الكائنات (الحيّة والجامدة).

فالحرارة مثلاً تنتقل من الماء المغلي إلى الهواء بعد فترةٍ، وبالتدريج تصبح حرارة الماء مساوية لحرارة الهواء المحيط. وحينما تزداد حرارة الجوّ، فإنَّ ذلك يؤدّي إلى انخفاض في الضغط فتتحرّك الرياح باتّجاه المنطقة المرتفعة الحرارة، وكلاهما (الرياح والتّبخر) يخفِّضان الحرارة المرتفعة في بدء العلية الطارئة لحدوث هذا التغيّر. وفي

جميع الظواهر الأخرى يحدث الشيء نفسه لحماية النظام من الخراب ولإبقائه مستمراً.

ومن هنا تعرف لماذا لا تدخل أعداد الماشية مثلاً أو كمية أشجار الفاكهة في خطّة التوازن المزعوم. فلو ملأتَ الأرض أشجار فاكهةٍ وزروعاً وقطعانَ من الماشية، فإنَّ الخطّة لا تقف حائلاً دون ذلك ولا تمنعك من القيام به!!.

إذن فالأشياء النافعة لا تدخل في سقفٍ عدديٍّ أو نوعيٍّ محدّدٍ في الخطّة لا يمكن تجاوزه، وهذا يعني أنَّ هناك صمّام منعٍ ضدّ التخريب والتراجع محدّد بحدٍّ (حَرِجٍ) لا يمكن تجاوزه، في حين يكون الباب مفتوحاً بلا حدودٍ للإصلاح والترقّي. فالخطّة إذن خطّة إصلاحٍ وترقٍّ وتطورٍ نحو النظام الأحسن، وليس خطّةً للتوازن ضمن النظام الأحسن.

وبعكس ذلك حينما يقوم الإنسان بعملٍ ضارٍّ فإنَّ الخطّةَ تواجهه بمصاعب أو تقوم بالتعويض الاضطراري لإعادة الحال إلى ما سبق. فحينما يقوم الإنسان باقتلاع الغابات بمساحاتٍ واسعةٍ، يحدث ارتفاع في درجات الحرارة يؤدي إلى انخفاض الضغط، وبالتالي زيادة نسبة الأمطار في المنطقة المنكوبة، وهذا يعني أنَّ الطبيعة تحاول إعادة إنبات الغابات. لكن العلاقة بين فعل الإنسان والطبيعة لا زالت غامضةً كلّ الغموض. فهناك تحوّلاتٌ وتعويضاتٌ مجهولةٌ في شبكَةٍ معقّدةٍ من المسبّبات والنتائج. فمثل هذه المنطقة المذكورة آنفاً يمكن أن يحدث فيها فيضانٌ من نهرٍ قريبٍ كما حدث في إحدى دول العالم في هذا القرن. والعلاقة في هذه الحالة مجهولةٌ ولكنَّ النتيجة واحدةٌ، وهي محاولة إعادة إنبات شجر الغابة.

٣ ـ صورة النظام الطبيعي

يمكن تشبيه النظام الطبيعي الحالي للطبيعة بعقل آليٍّ إلكتروني (آلةٍ إلكترونيةٍ) متطوّرٍ صمّمهُ مهندسٌ لجماعةٍ متخلّفةٍ في كلِّ شيءٍ، وجعله

سهل الاستعمال للغاية، وهو يريد بهذا إخراج الجماعة من ظلمة الجهل والتخلّف، فأمرهم أن يستعملوا الآلة بحسب التعليمات كي تعمل لهم ما شاؤوا من أشياءٍ يرغبون فيها، وتنفِّذ لهم متطلباتٍ لا تخطر على بالهم. ولذلك جعل فيه آلياتٍ للتحكّمِ مرتبطةٍ بالصانع نفسه.

فإذا فعلوا ما أمرهم المصمّمُ أطاعهم العقل الآلي، وإن هم عصوه عصاهم هذا العقل.

ولنفرض أيضاً أنَّه قادرٌ على معرفة الصادق وكشف الكاذب بطريقةٍ ما وضعها في ذلك العقل الآلي، فلا يمكن عندئذٍ استعمال أسلوب المخادعة مع المصمّم والانتفاع بالآلة في وقتٍ واحدٍ.

وبالفرض فإنَّ هذه الجماعة غير متساويةٍ بطبيعة الحال في خصائص أفرادها، لأَنَّ فيهم المطيع وفيهم المستغلّ وفيهم الجاهل. فوضعَ المصمِّمُ في هذه الآلة (دوائر حمايةٍ) لتحميه من العبث والتخريب والاستعمال الخاطئ غير المقصود. وهكذا فالآلة قادرةٌ على إعادة نظامها كلّما حدث طارئٌ ما يؤثِّر عليها، أي أنَّ لها قابلية (الإصلاح الذاتي). وبكلمةٍ واحدةٍ أنّها تعمل وفقاً لنظامٍ محكمٍ.

فهذا النظام العامل في الآلة والمتناسب مع خصائص الجماعة باعتبارها جماعةً متخلفةً، ليس هو نظامها الأحسن فيما يخصّ الغاية التي يريدها المصمّم منها، لأنَّ فيها قدرةٌ كامنةٌ على فعل أشياء لا حدودَ لها لم تُستغل بعدُ. فهي آلةٌ مشحونةٌ بقوّة التطوّر الذاتي بشرط السير وفق تعليمات المصمّم.

إنَّ غاية المهندس المصمّم هي فرز أولئك الراغبين بإطاعته عن العاصين من خلال هذا النظام، وطريقة تعامل كل فردٍ من أفراد الجماعة معه.

ولكنَّ الجماعة لم تفهم أمر الآلة فعملت على (تطويره) لخدمة

أغراضها باستغلال بعض مظاهرها خارج تعليمات المصمّم. وحينما وجدت أنَّ الآلة تعيد نفسها في حالات الإهمال والعبث والتخريب خرجت بنتيجةٍ مفادها أنَّ الآلة هذه (متوازنة) في ذاتها، وبالتالي فإنَّ نظامها هو أحسن نظامٍ ممكنٍ عملياً!!.

فتخيّل الآن مدى غضب المهندس على هذه الجماعة الغبية التي لم تدرك أنَّ أحسن أنظمتها الممكنة عملياً لا حدود ولا نهاية لها، وأنَّ قدراتها غير متناهية. وكذلك لم تفهم غايته للآن فضلاً عن البدء عملياً وفقاً لهذه الغاية!.

إنَّ هذا التشبيه قاصرٌ قصوراً تامّاً عن تصوير حقيقة الأمر، لأَنَّ حقيقته هي في أنَّ المصمّم هو الذي أوجد الجماعة أصلاً، وأنَّ الآلة منفصلةٌ في التشبيه عن الجماعة، بينما هي في الواقع جزء من (النظام الطبيعي). ومن هنا ندرك أنَّ من يعتقد أن (النظام الطبيعي) هو أحسن نظامٍ ممكنٍ، فكأنَّما يعتقد بعبثية الخلق وبطلان الغاية من الوجود.

ذلك لأَنَّ المرء إذا آمن أنَّ هذا النظام هو أحسن ما يمكن أن يفعله الخالق، فكأنَّما آمن بأنَّ النظام الحالي لا يمكن أن يتغيّر نحو الأفضل، وبالتالي فلا غاية منه ولا جدوى فيه إذا كان سينتهي على نفس الحال التي هو عليها. وهذا يشمل بالطبع (الفهم المتعارف عليه حالياً) للدُنيا والآخرة عند رجال الدِّين، لأَنَّ الآخرة عندهم تأتي على أنقاض النظام الحالي.

وإذن فالغاية من صنع النظام هذا تبقى غير محدّدة ومشمولةٍ (بظنِّ) الذين كفروا في قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧].

إنَّ فكرة النظام الأحسن تستدعي أن يكون النظام الطبيعي هو

المؤثّر في جميع ما يحويه من كائناتٍ بما في ذلك الإنسان، وهي فكرةٌ أطلقَ عليها (تأثير العلويات في السفليات). وهي فكرةٌ دينيةٌ.. لكنَّ المنهج سيثبت أنَّها فكرةٌ إلحاديةٌ مرتبطةٌ بنظرية النظام الأحسن.

٤ ـ المنهج اللفظي وفكرة تأثير العلويات في السفليات

على ضوء المثال التشبيهي السابق يمكن وضع فهمٍ جديدٍ لموضوع هذا التأثير هو بعكس الفهم المتداول. فالطبيعةُ في نظامها لا تؤثّر بنفس الدرجة الكامنة في الإنسان للتأثير عليها هي. والنظام الحالي هو نظامٌ طائعٌ ومرنٌ جداً بشرط اتِّباع التعليمات الخاصة به. ولكنَّه صارمٌ ومعاندٌ وقاسٍ قسوةً شديدةً مع أولئك الذين يريدون التعامل معه بطرائقهم (إصلاحاً أو تخريباً)، فهو مصمّمٌ للاستخدام المنصوص عليه وحسب.

وإذا أراد المرءُ فهمَ طبيعة هذا النظام بعيداً عن وصايا المُصمِّمُ، فإنَّه لن يفهمَ سوى ظواهرَ يخطئُ في أكثرها، وسيحسب حساباتٍ مقلوبةً في وقتٍ يقوم فيه النظام بمعاقبته من حيث إنَّه مشحونٌ بقوّة الإعادة التي لا بدَّ أنَّها سترتدّ عليه بما يؤذيه.

ومن الغريب أن يكون أصحاب فكرة تأثير العلويات في السفليات هم من أتباع الملل السماوية الثلاثة، ومن المتألهين منهم متجاهلين تماماً (الحوادث التاريخية) التي يؤمنون بها، والتي تؤكّد إذعان النظام الطبيعي بصورٍ مختلفةٍ لبعض الخَلقِ الذين ارتبطوا بمصمِّم وصانع النظام ارتباطاً صادقاً يتبدّى في طاعتهم المطلقة له.

فالبحر ينفلق لموسى عليه السلام، والشمس ترجع بإيقاف حركة الأرض ليوشع عليه السلام، والقمر ينشقُّ للنبيِّ صلى الله عليه وآله، والرياح تجري بأمر سليمان عليه السلام، والحديد تتغيّر طبيعته في يد داود عليه السلام، والفلك نفسه سيتغيّر مجراه وحركته للمهدي الموعود عليه السلام.

فهذا الإيمان بهذه الفكرة هو ممّا يدلُّ على أنَّ بعض رجال الدِّين

كانوا يرسّخون مفاهيم لا دينيةٍ ومنافيةٍ للدِّين، لأَنَّ الذين حدثت بأيديهم تلك التغيرات في النظام الطبيعي المعتاد هم الرسلعليهم السلام. وفي ذلك إشارةٌ إلى الغاية من إرسالهم، حيث أكّدوا بتلك الحوادث إمكانية إذعان النظام الطبيعي للإنسان، وقدرة الإنسان الكامنة في إحداث التغيير الذي يريده فيه، بشرط السير في الناموس الموضوع له والذي جعل النظام مرناً وقاسياً في آنٍ واحدٍ.

وإذن.. فالطبيعةُ مشحونةٌ بقوّة الإمكانية للتحوّل إلى النظام الأحسن، وليس الوضع الحالي هو النظام الأحسن.

٥ ـ محاسن ومساوئ النظام الطبيعي

نسألُ: أيُّ شيءٍ في هذا النظام هو الأحسن؟

أهوَ الأعداد الهائلة لأنواع البكتيريا الضارّة؟ أم هو الأعداد الهائلة للفيروسات التي لا يمكن إيجاد لقاحاتٍ مضادةٍ لها؟ أم هو العاهات الولادية المستديمة؟ أم هو التشوّهات الخُلقية؟ أم هو الأمراض المستعصية على العلاج؟ أم هو الزلازل والهزّات الأرضية؟ أم هو البراكين التي تثور بغير سابق إنذارٍ؟ أم هو الفيضانات المدمِّرة؟ أم هو الأعاصير التي تجوب البرّ والبحر لا يوقفها شيء؟ أم هو الآفات التي تفتك بالمزروعات؟ أم هو المذنَّبات التي لا يعلم أحد متى يخبط أحدها الأرض؟ أم هو المناخ الذي تصفن فيه الرياح فتزهق الأرواح أو تكاد ثمَّ تجري بعنفٍ فتقتلع الأشجار الباسقة؟ أم هو الظواهر التي تبتلع السفن في البحار، وتختفي فيها الطائرات في وضح النهار؟.

كل هذا من فعل النظام الطبيعي بغضّ النظر عمّا يفعله النظام الاجتماعي من اعتداءٍ للإنسان على الإنسان، وما يستخدمه من أسلحةٍ مدمِّرةٍ صنعها بيده.

إنَّ النصوص الدينية ذكرت علاجاً لكلِّ تلك الظواهر تقريباً من خلال نفس معجزات الرسل عليهم السلام، فهي إذن رسائل موجّهةٌ لسكّان هذا

الكوكب تنبُّهُهم إلى إمكانية، بل ضرورة تغيير النظام الطبيعي.

فهناك من تمكّن منهم عليهم السلام من إبراء الأكمه والأبرص وشفاء الأعمى والمقعد وفتح آذان الأصمِّ وأحيى الموتى. وهناك من تمكّن من تكثير الطعام المخصّص لأربعة أفرادٍ ليجعله يكفي لإشباع أربعة آلافٍ. وهناك من ضرب الأرض برجله وأمرها أن تسكنَ حين حدث الزلزال فسكتت، بل وبّخها على هذا العمل قائلاً لها (أسكني ما لكِ!). وهناك من أمر السحاب بأن يجتمع وأن يمطر حيث أراد فأذعن له!. ووليٌّ آخرٌ أعاد يد صاحبه المقطوعة فالتأمت ولم يظهر أثر الالتئام، وآخرُ أعادَ عين صاحبه التي اقتلعها الرمح فكانت أصحّ عينيه وأسلمهما... إلى عشرات من الأمثلة الأخرى التي كانت الوقائع فيها تغييراً للنظام الطبيعي وانتصاراً عليه.. الأمر الذي هو بعكس ما تفترضه نظرية تأثير العلويات في السفليات.

فالإنسان المرتبط بخالق هذا النظام قادرٌ وفق ما يفعله الرسل من التأثير في الطبيعة، وقادرٌ على الخروج من قبضة قوانينها، وقادرٌ على جعلها مطيعةً له ومنفّذةً لأوامره. وكانت معجزات الرسل عليهم السلام في خرقها للقانون الطبيعي تؤكّد هذه الحقيقة، وتشير إليها، وتنوّه إلى أنَّ النظام الطبيعي هو نظامٌ سيئٌ يجب الخلاص منه بالاتّصال بصانعه، ليتمكّن الإنسان من السيطرة عليه وتوجيهه. وبخلاف ذلك فإنَّ الذي يفكّ ارتباطه بصانع النظام لن يكون في نهاية الأمر إلاَّ عبداً خاضعاً لهذا النظام، واقعاً تحت وطأته، وذلك لأنَّ الطبيعة لا تسلِّمُ رموزها وأسرارها الحقيقية لمن يعصي واضعها وخالقها.

٦ ـ النظام الطبيعي وسيلةٌ ومادّةٌ للنظام الأحسن

إنَّ فهم النظام الطبيعي بهذه الطريقة يؤدي إلى نتيجتين سريعتين هما:

الأولى: إنَّ النظام يتغيّر وفق علاقة الإنسان بخالق النظام كنوعٍ يعيش على الأرض، **والثانية:** إنَّ النظام الحالي (الدنيوي) ليس منفصلاً عن النظام الأخروي انفصالاً جغرافياً.

فالنظام الحالي هو وسيلة النظام الأخروي ومادتُهُ التي يتكوّن منها، بمعنى آخر إنَّ النظامين متّصلين جغرافياً ومنفصلين زمنياً. وهو أمرٌ بخلاف ما اعتدنا على سماعه وفهمه من رجال الدِّين، حيث أوحوا لنا بخطأٍ عقائديٍّ استمرَّ طوال الحُقب الماضية مفادُهُ أنَّ الآخرة هي عالمٌ مثاليٌّ غيبيٌّ في السماء والدُّنيا هي عالمنا الحالي، في وقتٍ يكتشفُ فيه المنهج أنَّ في هذا تناقضاً جسيماً مع مبادئ الدِّين ونظام القرآن اللفظي في استعماله لمفرداتٍ من هذا النوع.

إنَّ النظام الحالي هو في هذا المنهج مادةُ النظام الأخروي حيث يترقّى ويتطوّر ليستولي على المساحات الأخرى في الكون. فالنظام الأخروي إذن هو نظامٌ آتٍ إلى الأرض، وليس أهل الأرض هم الّذين يذهبون إلى ذلك النظام. فالعلاقة بينهما هي علاقة انتقالٍ من حالٍ إلى حالٍ في نفس (المكان). والزمان وحده هو الفاصل بينهما، وهو ما يؤكِّده لفظ (الآخرة)، حيث هي مفردةٌ زمانيةٌ محضةٌ لا أثر للتصوّر المكاني فيها إلاّ كونه ثابتاً، فمثلها مثل الليل والنهار والظل والحرور والظلمات والنور يحلُّ أحدهما على نفس البقعة المكانية الثابتة في التصور الذهني.

إنَّ إمكانية تغيير النظام الحالي إلى نظامٍ أفضل والخلاص من مفاسد هذا النظام سيكون هو المحور الأساسي لمَبحث (الاستخلاف)[1] الذي هو أحد مباحث المنهج اللفظي والذي سيبيّن فيه شيئاً من الجوانب

---

(١) تجد هذا المبحث في كتاب طور الاستخلاف الذي تم تنضيد جزؤه الأول على أمل تهيئة الجزء الثاني إن شاء الله تعالى. المراجع

المذهلة في الإعجاز القرآني بنظامه المحكم من جهةٍ، وأهمية هذه المرحلة المتقدّمة من حياة الإنسان على الأرض من جهةٍ أخرى.

حيث سنوضّح هناك أنَّ الاستخلاف هو المحور والغاية التي دارت عليها رسالات الأنبياء، وهي الهدف من بعثِهِم وإظهار معاجزِهِم وإنزال الكتب معهم أو عليهم أو إليهم. وإنَّ أيّ سلوكٍ أو فكرةٍ تقف ضدّها وتبطئ عملية الوصول إلى تلك المرحلة هي (كفرٌ حقيقيٌّ). فتسقط بذلك دعاوى البعض من أنَّ (الاعتقاد بهذا الطور ليس سوى مجرّد شيءٍ من مكمِّلات الإيمان)، حيث سيظهر في ذلك المبحث ومن خلال النظام القرآني أنَّ أيَّ عملٍ من أعمال الطاعات يقوم به المرء منفصلاً عن (طور الاستخلاف) والإيمان به والسعي للوصول إليه هو عملٌ زائفٌ لا مثوبةَ عليه ولا أجر فيه. ولذلك فيمكن القول إنَّ الإيمانَ كلَّهُ هو في الاعتقاد بضرورة النظام الأحسن وبالعمل لأجل ذلك النظام.

٧ ـ علاقة النظام الطبيعي بالنظام الاجتماعي

إنَّ النظام الاجتماعي يشبه النظام الطبيعي من جميع الوجوه. ولا نقصد بالنظام الاجتماعي العلاقات والتقاليد أو القواعد الاجتماعية أو الأعراف المعمول بها، والتي هي دوماً عرضةٌ للتبدّل، بل نقصد بالنظام الاجتماعي هنا السُنن العاملة والقوانين المحرّكة للمجتمع والتي لا تتبدّل ولا تتغيّر، والتي هي في الاجتماع مثل قوانين الحركة أو الحرارة أو الجذب في الطبيعة.

وعلم الاجتماع الذي نقصده هو العلم الكاشف عن تلك القوانين والسُنن وفهمها، وهذا يعني أن لا وجود لعلم اجتماعٍ بهذا المعنى إلى الآن.

وإذا كان النظام الطبيعي المرصود دوماً للبحث لا زال مجهولاً، فالنظام الاجتماعي إذن أكثر بعداً عن البحث وأشدُّ غموضاً.

إنَّ النظام الاجتماعي متعلِّقٌ بالزمان والمكان بطريقةٍ تشبه تعلّق النظام الطبيعي بهما. فكما لا يُعرف عمر الشمس إلاَّ تقديراً، فكذلك لا يُعرف عمر الحياة الإنسانية إلاَّ تقديراً.

وعلم الطبيعة لا زال في غاية التخلّف في المنظور العلمي والفلسفي رغم التطوّر التقني، إذ ليس في علم الطبيعة أي ترابطٍ مسنونٍ بين الظواهر الطبيعية أو حتّى بين القوانين التي أمكن صياغتها رياضياً، لأَنَّ الصيغة الرياضية هي مظهرٌ فقط من مظاهر القانون العامل في الطبيعة وليس هي القانون.

وعلم الاجتماع خالٍ من أيِّ صيغةٍ رياضيةٍ ممكنةٍ حالياً، فهو أكثر تخلّفاً من علم الطبيعة بكثير.

وفي علم الطبيعة هناك تشتّتٌ وتوزّعٌ وانقسامٌ مستمرٌّ، ولكنَّ علماء الغرب انتبهوا في الآونة الأخيرة إلى أنَّ قوانين الطبيعة يمكن أن تكون مترابطةً بقانونٍ واحدٍ أعمّ. ولكنَّ ذلك لم يحدث إلاَّ على مستوًى واحدٍ وفي نطاقِ علمٍ محدودٍ هو علم الفلك، بينما الواقع أنَّ القانون الموحّد هو سرَّ تكوينِ العالم كلِّه، والظاهر الطبيعة مترابطةٌ ترابطاً وثيقاً بنظامٍ لم يكشف سرُّهُ لحدِّ الآَن.

وإذن.. فيمكن أن تتخيّل كم ألف سنةٍ يحتاج العلم الطبيعي ليتمكّن من الربط بين أبعاد الكواكب مثلاً، وحلقة الهسترة في السوائل، أو بين اللف المغناطيسي للأجرام السماوية وبين الكهربائية أو بين ذلك كلّه وبين ضغط الدم في الثدييات.

إنَّ المنهج اللفظي يكشف في واحدةٍ من حلقات أبحاثهِ عن العلاقة بين النظامين من جهةٍ، وبينهما وبين النظام القرآني من جهةٍ أخرى. حيث نجد أنَّ النظام الطبيعي وُضِعَ متناغماً مع النظام الاجتماعي، ولأجله وضع كذلك، وإنَّ التغيير في النظام الاجتماعي يستلزم تغييراً في النظام الطبيعي: السيئ إلى حسن والحسن إلى

أحسن. وتكون النتيجةُ أنَّ (السفلي) هو الذي يغيّر (العلوي) وليس العكس. وإنَّ الإنسان هو الذي يصنع عالمه، وهو الذي إن شاءَ فتحَ أبواب الجنّة، وإن شاءَ فتح أبواب الجحيم. فالتغيّر في النظام الطبيعي مشروطٌ بين هذين الاتّجاهين وتبلورهما لحدّ التمايز الشديد بينهما.

لقد أكَّدت النصوص النبوية المأثورة على علاقاتٍ هي بمثابة (قوانين) تحكم العلاقة بين النظامين. لكنَّ هذه النصوص لم تدرس قط إلى هذا اليوم أي دراسةٍ ولو سطحيةٍ، في حين تمثّل تلك النصوص مفاتيح إضافية لمعرفة النظام القرآني وأسراره.

ومن هذه القوانين مثلاً.. (العلاقة) بين بعض المفاسد الاجتماعية وسقوط الأمطار، أو بين ارتكاب بعض المحرّمات ونمو الثمار، أو بين ضبط مقاييس المكاييل والموازين وبين ظواهر طبيعية.. وما درى المُعرضون عنها صفحاً إذ اعتبروها نصوصاً تتحدّث عن علاقاتٍ غيبيةٍ مجهولةٍ.. ما دروا أنَّ وصفهم النصوص بهذه الصفة، إنَّما هو لجهلهم المطبق والمشين بأنفسهم، وبما يحيط بهم من كائناتٍ في عالم الطبيعة، وغفلتهم عن العلاقات العلمية بين هذه العوالم.

إنَّ الإنسان لا يستطيع تغيير عالمه وهو يقفز إلى الطبيعة ويريد أن يغلبها بالقوّة القاهرة، لأَنَّ الطبيعة تجري وفق ناموس منشئها، ولذلك فهي تسحقه سحقاً. ولا طريق له للسيطرة على النظام الطبيعي إلاَّ الطريق الطبيعي وهو الإذعان لمنشئ الطبيعة وخالقها والدخول إليها عن طريق (أمر) خالقها، ولا يمكنه الإذعان والخضوع لخالق الطبيعة إلاَّ بالخضوع للنظام القرآني الذي تمثّل معرفته مفاتيح لفتح أبواب المعرفة والوصول إلى جميع الأنظمة الكونية وأوّلها النظام الاجتماعي والطبيعي.

٨ ـ علاقاتٌ رياضيةٌ

إنّ مشكلة العلم الحديث لا تتمثّل في العجز عن معرفة (حقيقة) القانون الطبيعي وحركته الجوهرية وحسب، بل تتمثّل في (عدم الدّقة) أيضاً في الصيغة الرياضية للقانون. مثال ذلك:

إنَّ العلم الحديث يعرف عن الجاذبية أنَّها قوّةٌ تشدُّ الأجسام بعضها ببعض بطريقةٍ معيّنةٍ، وهو لا يعلم مصدرها ولا كنهها ولا غايتها النهائية. وحينما رصد أسلوب فعلها أمكنه صياغة هذا الفعل بصيغةٍ رياضيةٍ وصفت العلاقة بين هذه القوّة وكتلة الأجسام من جهةٍ، وبينها وبين بُعدِ الأجسام فيما بينها من جهةٍ أخرى.

ولكن توجد عدّة مشاكل في الصيغة الرياضية منها كثرة الكتل المتجاذبة، ومنها أنَّ الكتلة نفسها تتغيّر عند اختلاف سرعة الحركة لتلك الأجسام، ومنها أنَّ قياس ذلك مع قياس المسافات والأبعاد يكون دوماً عرضةً للخطأ. وفوق ذلك فإنَّ الرقم النهائي يتضمّن دوماً نسبةً من الخطأ مهما كانت الدّقة شديدةً لأَنَّ المنطق العلمي يحتّم على الجميع الإيمان بمقولةٍ ثابتةٍ هي (القياس غير يقيني بصورةٍ دائمةٍ)، وهذا ما أدَّى إلى ظهور علمٍ خاصٍّ بالقياس حينما برزت مشكلةٌ أخرى هي تغيّر آلات القياس نفسها ممّا يوجب إعادة (تعييرها) على ما هو أثبت وأصحّ قياساً، والأخيرة تخضع لنفس العملية وهكذا حتى تصل إلى آلة القياس الأساسية (STANDARD). والآلات القياسية تخضع لأقصى شروط الثبات في الحرارة والرطوبة الممكنة عملياً.

لقد رأينا أنَّ الخلقَ المرتبطَ بصانع الطبيعة قد أمكنه إحداث تغييراتٍ فيها من غير حاجةٍ إلى أدواتٍ، وأمكنه كذلك الإجابة على معضلاتٍ في القياس بغير آلات قياسٍ. فلنحاول الآن معرفة القيمة الفعلية للقياس العلمي والإجابة على هذا السؤال: هل هناك وسيلةٌ أخرى لمعرفة قوانين الطبيعة بقياسٍ يقينيٍّ صحيحٍ هي غير الوسيلة التي نتّبعها الآن؟

سنوضّح العلاقة بين الطريقتين: طريقة العلم التجريبي وطريقة العلم الإلهي، بمثالٍ واضحٍ مع حالةٍ واضحةٍ:

فحينما صنعتِ المختبراتُ العلميةُ العقل الصناعي ومن ثَمَّ الروبوت، فقد صنعت نموذجاً منه بهدف مساعدة المرضى بتقديم خدماتٍ معيّنةٍ لهم. وهذا النموذج عبارةٌ عن آلةٍ بذراعين وكفّين وأصابع تشبه أصابع الإنسان، واحتاج صنعه إلى ما يقرب من خمسين ألف سلكٍ لتمرير الأوامر من الحاسوب المجهّز بعدساتٍ (عيون اصطناعية) إلى الذراعين، من أجل تكوين حركاتٍ متناسقةٍ للعضد والساعد والكفّ وسلاميات الأصابع خلال الفراغ أي لأجل أن يحدث التناسق لكلِّ مفصلٍ، بحيث يتمكّن النموذج من حمل قدحٍ بلطفٍ من غير ما قوّةٍ ضغطيةٍ زائدةٍ تحطّمه، أو قوّة رقيقةٍ تجعله يفلت ويقع، حتى يتحرّك به باتّجاه المريض الراقد.

في كلِّ جزءٍ من الثانية يجب أن تتغيّر الأوامر، ومن ثَمَّ حركة الذراع، ولذلك تحتاج الآلة إلى آلاف من الأسلاك الموصلة للأوامر.

هذه العملية المعقّدة يقوم بها ما هو أعقد وأشدُّ منها بمئات المرات مليارات الأيدي البشرية من غير حساباتٍ معقّدةٍ على هذا النحو.

السؤالُ الهامُّ هنا: كيف يتمكّن العقل البشري من تحريك أعضاء الجسم بأوامر لحركاتٍ سريعةٍ جداً ومعقّدةٍ جداً ولطيفةٍ ودقيقةٍ إلى حدٍّ غير متصوّرٍ وبهذه السرعة؟

إنَّ العقل البشري يحسب أيضاً، ولكنه لا يستعمل الأرقام التي نستعملها. إنَّه يحسب بأسلوبٍ معيّنٍ يقوم على المقارنة السريعة مع ثوابتَ معيّنةٍ.

إنَّ هذه الطريقةَ مستعملةٌ أيضاً في التقنية الحديثة، حيث تشكّل الثوابت كميات قياسية، مثل الصفر لانجماد الماء، ومثل الصفر كموقعٍ

لنقطة الأصل لتحديد موضع الشيء على السطح أو الفراغ، ومثل الغرام الذي هو وزن سنتمتر مكعّب واحد من الماء النقي الخالص.. وهكذا.

لكن المشكلة هي أنَّ ثوابت العلم الحديث لا علاقة لها بثوابت النظام الطبيعي!!.

فثوابت العلم التجريبي تتعقّد بالتدريج لتكون كسوراً معقّدةً غيرَ صحيحةٍ، مثل ثوابت علم الفلك والضغوط والقوى الكهربائية والثوابت الذرّية وغيرها .

فمن أين جاءت الكسور وعدم الدقّة لهذه الثوابت؟

لقد جاءت من عدم الصحّة في الثوابت الأصلية، إذ أنَّها ثوابت اصطلح عليها اصطلاحاً ولا وجود لها في النظام الطبيعي. فالسنتمتر وأجزاءه كوحدةٍ للطول موضوعٌ من قبلنا لا من قبل الطبيعة. ووزن مكعّبٍ واحدٍ منه سمّيناه غراماً وجزّأناه أو ضاعفناه لنضع عن طريقه مقياساً للأوزان، في حين أنَّ الغرام لا وجود له كوحدة قياسٍ في النظام الطبيعي. وهكذا جرى القياس للكتل والأبعاد، وكلّ شيءٍ آخر له قياسٌ من خلال ما وضعه الإنسان كاصطلاحٍ أوليٍّ للقياس. فكان من الطبيعي أن تظهر القوى الطبيعية وثوابتها على شكل كسورٍ، لأَنَّ الوحدات المستعملة غريبةٌ عن وحدات الطبيعة الأصلية التي نجهلها.

فالمشكلة إذن ليس في (الأعداد)، لأنَّنا نستعمل الأعداد نفسها وبشكلٍ صحيحٍ. إنَّما الخطأ يكمن مثلاً في ما نسمّيه بالواحد الذي هو أصل الأعداد ومنه تتكثّر. فكلُّ رقم مهما بلغ هو في النتيجة حاصلٌ جمعيٌّ للواحد بصورٍ مختلفةٍ، مع ذلك تظهر القياسات الخاطئة لأنَّنا لا ندري ما هو الواحد في قياس الطول مثلاً هل هو السنتمتر أم هو الأنش (الأنج). فهذا القياس يخصّنا، والواحد في الطول للنظام الطبيعي لا زلنا لا نعلم ما هو.. وهكذا لا ندري ما الواحد في الكتل والأوزان ولا ما هو في الضغوط والقوى الأخرى، ومن هنا تعدّدت أنظمة القياس أيضاً.

إنَّ العقل البشري مصمّمٌ لمعرفة الأشياء بقياس ثابتٍ حقيقيٍّ نابعٍ من النظام الطبيعي، وهو يقوم بإجراء المقارنة بسرعةٍ مذهلةٍ عند إصدار الأوامر إلى الذراع لإمساك قدحٍ أو رفعِ ثقلٍ أو أي عملٍ آخر. وهذا القياس الثابت الذي يدركه العقل ويعمل بمقتضاه هو (الواحد). فالعقل مصمّمٌ لإدراك حقيقة هذا (الواحد) في النظام الطبيعي. وهذا الأصل هو نفسه جوهر وأصل الحساب في النظام كلّه، وبالتالي في النظام الاجتماعي والكوني. ولا يمكن السيطرة على الطبيعة إلاّ بإدراك حقيقة الواحد في نظامها.

وسنوضّح هذه الفكرة أكثر بالمقارنة بين طريقتين في الإجابة على مسألةٍ رياضيةٍ: إجابةُ وليٍّ من الأولياء قبل مئات السنين، وإجابة العلم الحديث على نفس المسألة.

وقبل ذلك نلفت نظر القرّاء الأفاضل إلى أهمّية هذا الاستنتاج وبخاصّةٍ علماء العالم الصناعي المتطوّر آملين فهم المراد. أمَّا المثال: فإنَّ رجلاً سأل أحد الأولياء عن الرقم القابل للقسمة على الأعداد من الواحد إلى العشرة بدون باقٍ فأجابه الوليُّ وهو مشغولٌ بعملِهِ غيرُ مبالٍ بالسؤال ولا مهتمٍّ به قائلاً: (أضرب أيّام سنتك في أيّام أسبوعك).

إنَّ هذه الإجابة تبدو غريبةً في زمنٍ كان فيه الناس يعتمدون في الحساب على أصابع أطرافهم. وهي في الرياضيات الحديثة بحاجةٍ إلى تحليلٍ سريعٍ للأرقام، ومن ثمَّ استخراج المجموع الذي يقبل القسمة على الأعداد العشرة بدون باقٍ. لكن الملاحظ أنَّ إجابة الوليِّ لم تتضمّن الرقم صريحاً، وإنَّما أشار إليه من خلال ثوابت في النظام الطبيعي. وهذا يعني أنَّ الوليَّ قادرٌ على الإجابة على أي مسألةٍ بنفس الطريقة ما دامت أمهات الأعداد (العشرة) ذات علاقة بالنظام الطبيعي كلّه بما في ذلك الفلك وحركته.

يمكن ملاحظة بعض الظواهر في هذه الإجابة:

أولاً: إنَّ اليوم هو دورةٌ واحدةٌ لتعاقب الليل والنهار، وأمَّا الأسبوع فسبع دوراتٍ من الليل والنهار. والسنةُ مؤلّفةٌ من أسابيع عددها (١٢ × ٤ = ٤٨) أسبوعاً. وعند جمع رقمي العدد (٤٨) فالناتج يساوي (١٢).

هذا يعني أنَّ النظام القمري دخلَ ضمناً في هذه الإجابة. كما أنَّ الأسبوع هو في الواقع ربع الدورة الكاملة للقمر. والسنة اثنا عشر دورة للقمر.

ثانياً: إنَّ هناك حتماً علاقةً من نوعٍ ما بين الأعداد العشرة والنظام الفلكي أوحت للوليِّ بإعطاء إجابةٍ عن الأعداد من خلال هذا النظام. لكننا برغم ما نحن فيه من تطوّرٍ متقدّمٍ لا زلنا نجهل هذه العلاقة. ويمكننا فقط إجراء بعض التخمينات:

مثلاً نلاحظ أن السبعة تمثّل عدداً له علاقة بالبناء الهيكلي للأشياء، فهناك سبعة ألوان، وسبع درجاتٍ للسلّم الموسيقي، وسبع قاراتٍ، وسبعة أيّامٍ في الأسبوع، وسبع طبقاتٍ للأرض.. وهكذا.. إلى سبع سماواتٍ وسبعِ أرضين وسبع أبوابٍ لجهنّم في التصوّر الديني الذي أكّدته الكتب المنزّلة.

فهناك إذن نظامٌ سباعيٌّ خاصٌّ ببناء وتكوين الأشياء.

وكذلك نلاحظ أنَّ الثلاثة تمثّل رقماً خاصّاً بالحركة. فالأشياء ليست ساكنةً، بل متحرّكةً، وحركتها بثلاثة أبعادٍ. فالوجود الزماني للأشياء هو بنظام ثلاثيٍّ: ميلاد ـ حياة ـ موت. وفي الأجزاء الأقل درجةٍ نلاحظ الأبعاد الثلاثة أيضاً، فالحياة نفسها تمرُّ بثلاثة أطوارٍ: الطفولةُ ـ الشبابُ ـ الشيخوخة، والزمن نفسه لكلِّ حالةٍ هو بثلاثة أبعادٍ: ماضي ـ حاضر ـ مستقبل .

وهكذا.. فالنظام الزمني للكائنات هو نظامٌ ثلاثيٌّ.

وحينما يجتمع النظامان: المكاني (السبعة) والزماني (الثلاثة)، يحصل وجودٌ حقيقيٌ للأشياء، وينتج من الجمع العدد (عشرة)!!.

إذن.. فالخلق والتكوين ـ كما يظهر ـ متّصلٌ بالأعداد من جهة اتّصال الزمان بالمكان. وهذا يعني أنَّ نظامَ العشرةِ كأعدادٍ أوليةٍ يتألَّف منها أيُّ رقمٍ آخرٍ هو جزءٌ من تصميم وتكوين الموجودات بأسرها.

ثالثاً: نلاحظ أيضاً أنَّ العدد (اثنين) يمثّل نظاماً آخر في التكوين مرتبطٌ بالتكرار والإعادة. فالموجودات من غير هذه الزوجية تفنى ولا تبقى، إذ لا بقاء لأحدٍ سوى الواحد الذي هو أصل الموجودات. ويظهر ذلك جلياً في بقاء القوى، مثل قطب شمالي وقطب جنوبي، حيث يستمرّ عن طريق توليد القوى وبقائها مستمرّةً، مثلما نلاحظه في بقاء واستمرار الذرّات في الوجود من خلال تقابل الشحنات: سالب، موجب، وهو ما نلاحظه أيضاً في القوى الكهربائية. وكذلك نلاحظ بقاء وتكرار نسخٍ جديدٍ للكائنات الحيّة في ما نسمّيه عموماً: ذكر وأنثى، سواءٌ في عالم النبات أو عالم الحيوان.

إذن.. فالنظام الثنائي هو نظام التوليد والبقاء والاستمرار.

فإذا جمعنا هذا النظام مع النظامين السابقين اصبح مجموع الأنظمة ثلاثةً، وأصبح مجموع أجزاءها اثني عشر: (٧+٣+٢=١٢).

إذن.. فيمكننا أن نرمز إلى الوجود من جميع نواحيه إيجاداً وحركةً وبقاءً بنظامٍ موحّدٍ هو النظام الاثني عشري.

ولمّا كان النظام الاثنا عشري هو نظامُ دوران القمر، ويشمل ضمناً جميع الأنظمة، فيمكننا تصحيح فكرتنا لأوّل مرّةٍ عن أهمية الشمس، حيث نلاحظ أنَّ القمرَ أهمُّ منها، وأنّها خُلِقت لأجلِهِ وليس العكس. وهذا صحيحٌ منطقياً إذ لا يُعقل أن يُخلق القمرُ ليعكس ضوء الشمس، إذ سيقال: وما الضرورة لحجب ضوء الشمس أصلاً حتى تظهر الحاجة إلى

القمر؟ إذ من الممكن خلق نظامٍ فلكيٍّ يصل فيه ضوء الشمس بنسبةٍ معقولةٍ ليلاً ونهاراً من غير ما حاجةٍ للقمر.

أمَّا إذا قلتَ أنَّ القمرَ هو النظام الأصلي والشمس خُلِقت لإظهاره فيكون الأمر معقولاً. ولعلَّ هذا يوضّح لأوّل مرّةٍ قوله تعالى:

﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ١٢].

حيث استوجبَ المحو لإظهار آثاره إشراقةً من الشمس.

وإذن.. فالشمس لا ينبغي لها أن تدرك القمر كما نصّت عليه الآية:

﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ﴾ [يس: ٤٠].

وإذا عدنا لإجابة الولي لتفسيرها يتبيّن لنا أنَّ الإجابةَ قد انتزعها من النظام الطبيعي. فحينما قال (أضرب أيام سنتك في أيام أسبوعك) فكأنَّما ضرب كبرى النظام القمري في صغرى النظام القمري. وبمعنى آخر أنَّ الوحدات الثابتة (اليوم) لها قيمةٌ اكبر في النظام الجمعي الاثني عشري هي عددها في هذا النظام، وتساوي أيّام السنة (اثنا عشر دورة للقمر)، ولها قيمة صغرى في نفس النظام الاثني عشري قدرها ربع دورةٍ واحدةٍ، وعدد وحداتها سبعة أيّامٍ. فحاصل الضرب يعطي أصغر رقمٍ يقبل القسمة الصحيحة بدون باقٍ على الأعداد المرتبطة بالنظام الكلي الشامل وهي الأعداد العشرة!!.

فالوليُّ يدرك من غير حساباتٍ أنَّ الأمر هو هكذا ولا يشكُّ فيه حتى يشكُّ في نفسه، لأنَّه هو الغاية من وضع هذا النظام أصلاً:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣].

لقد استخدم الوليُّ الوحدات نفسها في النظام الطبيعي. ونحن أيضاً نوحّد الوحدات في عملياتنا الرياضية. والفرق بيننا وبينه هو في أنَّه

يستعمل وحدات الطبيعة (اليوم والسنة). أمَّا نحن فنستعمل وحدات لا وجود لها في الطبيعة (الغرام والمتر والنيوتن والدّاين..الخ). ولذلك فهو لا يغلب عقولنا جميعاً، بل يغلبها وهي مجتمعةً في العقل الصناعي (الكمبيوتر) أيضاً.

وإذا عرفنا ذلك، فمن المؤكّد أنَّ العقل البشري إذا امتلك الأساس الثابت للقياس الطبيعي فإنَّه يتمكّن من إجراء جميع الحسابات والتعرّف على حقائق الموجودات عقلياً بلا أرقامٍ معقّدةٍ ولا أدواتٍ ولا آلاتٍ، ويمكنه أن يقهر قوى الطبيعة مهما بلغت من العظمة، لأنَّه سيقوم بهذا العمل بنفس السهولة التي يقوم بها المرء عند رفع القدح قياساً لما يفعله (الروبوت) للقيام بنفس العمل بعد سلسلةٍ من العمليات المعقّدة والحسابات الكثيرة المتشابكة.

إنَّ الأنظمة الثلاثة التي يتألَّف منها النظام الكلّي الاثني عشري سنجدها هي المحور الذي تدور عليه حركة واتصالات ألفاظ سورة الكهف في النظام القرآني، كما لو كانت هذه السورة مخصّصةً لتوضيح هذه النظم. وهو أمرُ سيأتيك في موضعه عند تطبيق المنهج اللفظي على موضوع الاستخلاف في النظام الأحسن.

٩ ـ الكشف عن ثوابت النظام الطبيعي

هذه هي الفكرة الأساسية للاستخلاف في الأرض باعتباره الغاية من الخلق في علاقته بالمعرفة العلمية. إذ لو ربطنا النتيجة الآنفة عن ثوابت النظام الطبيعي بفكرة النظام الأحسن لوجدنا أنَّ النظام الطبيعي مشحونٌ بقوّة (الإمكان) للتحوّل إلى النظام الأحسن من خلال الكشف عن هذه الثوابت.

وبالنسبة للعلم التجريبي فإنَّه قد فشل في الوصول إلى ثوابت النظام الطبيعي. والتطوّر وفق قواعده مهما بلغ فلن يصل إلى تلك الثوابت، ولن يجدي هو نفعاً في الكشف عن حقيقة القانون الطبيعي.

فما هي الطريقة التي استطاع بها الولي الوصول إلى ثوابت النظام الطبيعي إذن؟

إنَّ للوليّ أسلوبه الخاص في الوصول إلى تلك الحقائق. فلأنَّهُ (وليٌّ) فهو إذن يبرأ من أي علاقاتٍ أو أفعالٍ تمنعه من معرفة القانون الطبيعي. وهذه الأفعال هي في الواقع جميع ما نفعله اليوم في حياتنا، لأنَّها في نظر الوليّ (عبوديةٌ ورقٌّ) للنظام الطبيعي. فالوليُّ يرفض أن يعيش في ظلٍّ هذا النظام وتحت سلطته.. أنَّه يريد أن يعيش فوقه بحيث إنَّ النظام الطبيعي سيكون عبداً طائعاً له بدلاً من أن يكون هو عبداً له.

إذن.. الوليُّ يرفض هذا النظام على عكس ما كنتَ تظنُّ وعلى عكس ما رسّخوه في ذهنك من صفاتٍ للمتديّن كونه أكثر الخلق قناعةً ورضًى بقدره وحياته ومعيشته!.

فالوليُّ (الذي هو المتديّن الحقيقي) هو أكثر الخلق في عدم الرضى عن حياته ومعيشته مهما أوتيَ من إمكاناتٍ ماديةٍ أو غيرها.

إنَّ الرضى بالنظام الحالي للطبيعة هو من صفات الكُفّار حسب النظام القرآني، وكما في الآية الآتية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَـٰتِنَا غَـٰفِلُونَ ۝٧ أُوْلَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٧ ـ ٨].

أمّا الرضى الذي يجده الوليّ فهو في النظام الأحسن الذي يطمح بالوصول إليه. وهو النظام الآخر، حيث أكّدت الموارد القرآنية على (رضاه) في ذلك النظام للدلالة على عدم رضاه بهذا النظام. كما في الآيات الآتية:

﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ [الليل: ٢٠ ـ ٢١].

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ۝٨ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ﴾ [الغاشية: ٨ ـ ٩].

﴿فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١ ـ ٢٢].

﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٣٠].

كما شمل التوبيخ القرآني الراضين بهذا النظام، واعتبر رضاهم علامةً تامّةً على فساد عقائدهم وسلوكهم سويةً. كما في قوله تعالى:

﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨].

ولمّا كان الاستخلاف محتوماً والنظام الآخر حتمي الوقوع، فإنَّ هذه الغاية سوف تتحقّق ولو احتاج الأمر إلى استبدال الخلق بغيرهم، ولذلك يعقِّب بعدها فوراً:

﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩].

وهذا يعني أنَّ النظام الأحسن مرتبطٌ بمشيئة وعمل الخلْقِ وليس (مبرمجاً) ليأتي قسراً في وقتٍ محدّدٍ لا يتغيّر.

إنَّ أسلوب الوليِّ في الخلاص من النظام الحالي يتمثّل في (تخلّيه) التامِّ عن عبودية النظام الطبيعي، ومحاولته الخروج من قبضته وعبوديته إلى قبضة وعبوديّة صانع هذا النظام، وهو بذلك يتمكّن من معرفة ثوابت النظام، وبالتالي إحداث أيِّ تغييرٍ يشاءه فيه.

والوليُّ يعلمُ جيداً ما يشاءه وما لا يجوز له أن يشاءه، فلا يمكن أن يتجاوز على مشيئة الصانع، لأَنَّ مجرّد التفكير فيه يفقده القدرة والمعرفة سويةً. فهذه المشيئةُ التي امتلكها سائرةٌ في مشيئة الصانع وتابعةٌ لها، وفيها قُدُراتٌ مؤجّلةٌ يستعمل منها ما هو ضروريٌّ في حالاتٍ معيّنةٍ، وما هو خاصٌّ به وحده، لأنَّه لا يمكنه أن يفكّر بتغيير النظام الكلّي نحو الأحسن في الوقت الذي لا زال بقية الخلْقِ في المعتقد الأسوأ والسلوك

الأكثر سوءاً. فمثل هذا الأمر لا يشاءه ولا يفكّر فيه. وإذن فقدرتُهُ على تغيير النظام هي قدرةٌ كامنةٌ فيه لا تظهر إلاَّ عندما يتَّبعُ الخلْقُ طريقَهُ وأسلوبه. وأسلوب الوليِّ هو (الفرار) من هذا النظام إلى صانعه ليتمكّن من السيطرة عليه.

إنَّ الفارَّ من السجنِ يهربُ أيضاً من السلطان خشية إمساكه وإعادته مع زيادةٍ في العقاب. أمَّا الفارّ من النظام الطبيعي فهو على عكس ذلك يحصل على نظامٍ أفضل وعفوٍ دائمٍ من العقاب. والفرار من النظام الطبيعي هو (نصيحةٌ) قَدَّمها أحد الأنبياء عليه السلام إلى شعبِهِ كما في قوله تعالى:

﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ﴾ [الذاريات: ٥٠].

إنَّ النظام الطبيعي لم يوضع كأحسن نظام (ممكنٍ)، بل وُضِعَ للتحريضِ على الفرار منه إلى صانعه، ليمنَّ على الفَارِّ بنظامٍ أحسن منه، من هنا فقد شُحِنَ بقوَّتين هما:

قوّةٌ تمثّلُ صلابته وقسوته، وقوّةٌ تمثّل قدرته على التحوّل إلى نظامٍ أحسن.

أمّا النصوص القرآنية والنبوية المؤيّدة لهذا الفهم فهي لا تحصى كثرةً ولا يُحاطُ بها لغزارة المعلومات والمعطيات التي تقدّمها بهذا الشأن.

إنَّ المثال الأوضح لذلك هو أنَّ (الآخرة) في المفهوم القرآني واللغوي والمنطقي الصحيح ليس موقعاً جغرافياً منعزلاً عن موقع (الدُّنيا)، بل هي كما أشرنا من قبلُ مرحلةٌ زمنيةٌ تتحقَّق بتغيير النظام الطبيعي لا غير.

ولذلك فهي ليس بعد إلغاء النظام الطبيعي كما زعمه وادّعاه علماء الأمة الإسلامية ورسَّخوه في أذهان العامة.

لقد حدث خلطٌ يأباه العقلُ والعلمُ بين القيامة والساعة ويوم الدّين

ويوم الفصل والأيام الأخرى المذكورة في القرآن، ولم يميِّز المفسِّرون بين تلك الأيّام وخصائصها وأحوالها، إذ زعموا أنَّها أوصافٌ متعدّدةٌ ليوم القيامة.

ومن هنا فإنَّنا قلنا إنَّ أيَّ شاكٍّ لو أراد البحث عن تناقضٍ ما في كتاب الله فإنَّه يجد ضالّته في تفسير المفسِّرين. وقلنا أيضاً في مبحث التناقض الذي سلف أنَّ ما ذكره أهلُ الشكِّ مرجِعُهُ إلى علماء المسلمين والمفسِّرين والنحويين.

وبصدد مفردة (الآخرة)، فهناك آيتان في سورة هود تدلاّن دلالةً قاطعةً على أنَّ الآخرة والجنّة والنارَ هي في مرحلةِ التحوّل للنظام الطبيعي الحالي وليسا بعد إلغاء هذا النظام. الأمر الذي تؤكّده آياتٌ أخرى تتحدّثُ عن يوم القيامة. ممَّا يؤكِّد أنَّ الآخرةَ هي خيارٌ إنسانيٌّ مرتبطٌ بإرادةٍ إلهيةٍ، على عكس يوم القيامة الذي هو أمرٌ إلهيٌّ وكونيٌّ محضٌ لا علاقةَ للإرادة الإنسانية به حيث تحدث الوقائع المذهلة في النظام الطبيعي.

لقد كشف المنهج اللفظي أنَّ هناك مرحلتين تحدثان للنظام الطبيعي، ولن تقع الثانية منهما حتى تقع الأولى وتتمُّ حقبُها الزمنيةُ. فالأولى هي المرتبطةُ بالخيار الإنساني، والتي يتحوّل فيها النظام الطبيعي إلى النظام الأحسن، والثانية هي التي يُلغى فيها هذا النظام ليحلّ محلّه نظامٌ آخر. غير أنَّ التخبّط والخلط بين الآيات والألفاظ واعتماد المرادفات قد أفسد على العلماء معرفة كليهما، بل أغلقت هذه الأوهام بوجههم الباب للتمييز بينهما وجعلتهم لا ينتبهون لوجودهما أصلاً.

إنَّ الدخولَ في تفاصيل هذا المبحث يجعل العقولَ عاجزةً والأبصار خاشعةً والأعناق خاضعةً.. لِمَا يتميّز به النظام القرآني من إحكامٍ صارمٍ وروابطَ دقيقةٍ وإعجازٍ مذهلٍ تتشابكُ فيه الخطوط الدقيقة

والنُكَت العجيبة واللطائف الغامضة بنسيج عجيبٍ هو عند أهل العلم والعقل أعجب بكثيرٍ من خلق السماوات والأرض.

١٠ ـ الخلاص من النظام الطبيعي عن طريق معرفة النظام القرآني

إنَّ المنهج اللفظي يتمكّن من إعادة النظر في الآيات المتعلّقة بوصف النظام الطبيعي لا باعتبارها آياتٍ تتحدّث عن محاسن هذا النظام، بل باعتبارها آياتٍ تتحدّث عن الظواهر الطبيعية المشحونة بالقوّة الكامنة فيها للتحوّل إلى النظام الأحسن.

وحينما تقارن نتائج هذا البحث بالمناهج التفسيرية الجارية ونتائجها لا تجد بوناً شاسعاً وحسب، بل تجد أنَّ المفسِّرين كانوا يقومون (بالتنظير) لمبادئ الإلحاد من خلال الآيات القرآنية من غير أن يستشعروا بذلك.

فقد أجمع المفسِّرون كافةً وفي جميع تلك الموارد على غايتين من ذكرها في القرآن: الأولى للدلالة على النِعَم الكثيرة على العباد، والثانية للدلالة على قدرته تعالى على إحياء النفوس يوم القيامة.

أمَّا الغاية الأولى، فقد رأينا أنَّ النظام الطبيعي هو نعمةٌ فقط من حيث إمكانيته وطواعيته للتحوّل ومن حيث استمراره. أمَّا النظام نفسه فهو سيئٌ وغير ملائم (للعيشة الراضية)، ويجب الفرار منه إلى ما هو خيرٌ منه. والخَلْقُ أبطأوا كثيرا في معرفة هذه الغاية والوصول إليها، ولذلك أمر تعالى بالإسراع، وذلك في قوله:

﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

كما أنّه تعالى أنذرَ باستبدال الخَلْقِ بغيرِهم مع إبقاء النظام كما هو في آياتٍ أخرى ممَّا يأتي تفصيله في موضعه.

وأمَّا كون الغاية من (آيات الطبيعة) للدلالة على قدرته تعالى في البعث يوم القيامة، فهو يدلُّ على أنَّ المفسِّرين ينظرون للتاريخ القادم للكون على أنَّه تاريخٌ لا يتضمّن سوى استمرار هذا النظام كما هو حتى يأتي يوم القيامة فيتمُّ إلغاؤه بطيِّ السماء وتسجير البحار ودكِّ الأرض وتناثر النجوم والحوادث الأخرى التي هي مقدّمات يوم القيامة.

هذا التصوّر بالذات هو تصوّر (الذين كفروا) عن التاريخ المستقبلي للعالم، حيث ستكون النتيجة الواضحةُ أنَّ هذا النظام الكوني قد خُلِقَ باطلاً ما دام يبقى على حاله حتى يُلغى، وما دام لا يتحقّق أيُّ شيءٍ من العدل والقسط إلاَّ بعد إلغائهِ. فوجودُهُ إذن ليس إلاَّ عبثاً ولا يرتبط بهذا الوجود أيُّ هدفٍ معلومٍ.

وقد يُعذَرُ المفسِّرون بشأن الغاية الأولى (كثرة النِعَم)، وربَّما تجدُ لهم تأويلاً مناسباً من حيث إنَّ كثرة النِعَم هي عبارةٌ عامّةٌ وإن كانت لا تعنيه ما يعنيه هذا المنهج وفق النظام القرآني. لكنهم لن يعذروا قط بشأن الغاية الثانية. فعدا تلك التراكيب القرآنية المحكمة والواضحة كلّ الوضوح، فهناك آيتان في سورة هود كما أشرنا واضحتان في دلالتهما على كون الجنّة والنار هما قبل إلغاء النظام الحالي ممّا يتعارض وتفسيرهم لحوادث يوم القيامة، ويناقض تصوّرهم عن مستقبل العالم.

وهاتان الآيتان هما في قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٦ ـ ١٠٧].

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨].

إذن.. فوجود الجنّة والنار مقترنٌ (بديمومة) السموات والأرض، وليس بعد إلغائهما.

وإذا كان المفسِّرون معذورين في تصوّر نظامِ آخرٍ في كونٍ آخرٍ عند تشبيه الجنّة وعرضها بالسماء والأرض في قوله تعالى:

﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢١].

فإنّهم غيرُ معذورين في الآية الأخرى التي جاءت بالجمع (السموات) مع غياب كاف التشبيه، وهي قوله تعالى:

﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

إذ أصبح عرض الجنّة هو السماوات والأرض نفسها ممَّا يعني أنَّ الجنّة هي قبل إلغاء النظام الكوني، لأنَّ النظام الكوني هو عرضها فكيف تبقى الجنّة مع إلغاء مساحتها؟!.

وعليه.. فالجنَّة والنارُ هما طورٌ من أطوار هذا النظام الحالي، وهو الطور الأحسن فيه خلال تاريخ وجوده، وبذلك تكون للنظام الكوني غايةٌ وهدفٌ محدّدٌ هو الوصول إلى هذه المرحلة.

إنَّ الآية الأخيرة تأبى تفسيرهم لها على النحو الذي أشرنا إليه، ولو مع الأخذ بطريقتهم في تفسير المفردات القرآنية بالاستعمال الاصطلاحي حيث اعتبروا (العرض) هو المقياس الذي يقابل (الطول)!

لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] يقصد به على رأيهم أنَّ مقياس عرضها الذي يقابل الطول هو السماوات الأرض!!

وإذا كان القصد كما يقولون، إذن فأرضية الجنّة هي السماوات والأرض فكيف قالوا إنَّ الجنّة خارج الأرض؟؟.

وعلاوةً على ذلك يحصل من قولهم إشكالٌ آخرٌ لا حلَّ له مطلقاً، إذ رُبَّ سائلٌ يسأل: (إذا كانت السماوات والأرض هي عرض الجنّة،

فكم طولها؟ وهل الطول خارج النظام الكوني ممتدٌّ في العدم)؟!.

إنَّ مفردة (العرض) في المنهج لها معنًى آخر يطابق الاستعمال القرآني في جميع المواضع، ويكشف أسرار هذه الآيات يأتي في موضعه بإذن الله تعالى.

إنَّ القرآن الكريم قد أشار إلى الكون الواسع (السماوات والأرض) بمختلف الصور، وفي ما يقرب من ثلاثمائة مرّةٍ، وهو عددٌ كبيرٌ. وعليه فإنَّ هناك علاقةٌ بين الخلق على الأرض وبين الكون الواسع. فمصير الإنسان وغاياته وحياته المستقبلية مرتبطٌ بالنظام الكوني. ولو كان هو منفصلاً عن هذا النظام لَمَا أشار إليه القرآن بهذا العدد الكبير من الموارد رابطاً فيها بين هذا النظام، وبين مصير الإنسان ومعتقداته وأرزاقه وموته وحياته، فاستعرض أخي القارئ تلك الموارد لترى بنفسِكَ هذه العلاقة.

ولكن إذا يكون مصير الإنسان هو (الجنة أو النار) بعد إلغاء الكون الواسع على رأي العلماء، فهذا يعني بالضرورة أنَّ العلاقةَ مفقودةٌ، فيكون خلق الكون وتأكيد القرآن عليه كلاهما زائدٌ. إذ لا ضرورة لهذا الكون المترامي الأطراف والبحار العميقة والفضاءات السحيقة والنجوم المتعدّدة. وهي أبعادٌ لا يقدر الإنسان على الوصول إليها لملايين السنين ولو امتلك سرعة الضوء التي يمثّل امتلاكها محالاً عملياً. ففي هذه الحالة لا ترتبط فكرة إثبات قدرته تعالى على البعث بفكرة وجود الكون الواسع، إذ يكفي لإثبات ذلك أي جزء من عمليات الإماتة والإحياء المتكرّرة يومياً في الكائنات الأرضية، علاوةً على نشأة الإنسان الأولى. ولا تنفعه المساحات الشاسعة التي لن يدركها قط لمثل هذا الإثبات.

ومعنى ذلك أنَّ المفسِّرين قد فصموا بهذا التصوّر عرى العلاقة بين وجود الإنسان والكون الواسع التي أكّد عليها القرآن، ثمَّ أُسقِطَ في أيديهم فلا يقدرون ولن يقدروا على تفسير ذكر النظام الكوني في الكتاب الأخير الذي أنزله الله تعالى لإنذار الخلق بهذا العدد الكبير من الموارد.

إنَّ إلغاء النظام الكوني قبل الجنّة والنار أو قبل القيامة هو من إضافات المفسّرين، حيث اعتادوا أن يضعوا جُمَلاً وعباراتٍ من خيالهم ضمن السياق القرآني خلال شرح وتفسير الآيات، وهي عباراتٌ ومعاني لا وجود لها في النصِّ القرآني.

ذلك أنَّ جميع الحوادث المذكورة في القرآن والمتعلّقة بتحوّل النظام الكوني إلى النظام الأحسن لم يُذكر فيها أو معها التركيب (يوم القيامة) مطلقاً!!.

ولكنَّ المفسِّر يضع يوم القيامة من عنده لاعتقادات قديمةٍ فاسدةٍ وراسخةٍ لم تخضع للنقد، ولم تُعرض على القرآن لتصحيحها. فلو مرَّ بقوله تعالى:

﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٥].

فإنَّه سيقول: (ذلك في يوم القيامة).

ولو مرَّ بقوله تعالى:

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٥].

لقال: (ذلك في يوم القيامة).

ولو مرّ بقوله تعالى:

﴿وَكَانَتِ ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا﴾ [المزمّل: ١٤].

لقال: (ذلك في يوم القيامة).

ولو مرّ بقوله تعالى:

﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا ﴿٤﴾ وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا﴾ [الواقعة: ٤ ـ ٥].

لقال: (ذلك في يوم القيامة).

ولو مرّ بقوله تعالى:

﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الحاقة: ١٤].

لقال: (ذلك في يوم القيامة).

وهو (أي المفسِّر) في كل ذلك لا علاقة له بالمعنى، ولا ينظر إليه ولا ينتبه إلى أنَّ النسفَ والنفشَ والبَسَّ هي أشياءٌ وحركاتٌ مختلفةٌ، كما لا ينتبه إلى أنَّ النسفَ هو عكس الدكّ في الحركة والاتّجاه والنتيجة!!.

وكذلك ينظر المفسِّر إلى الآيات والتراكيب الأخرى. فقوله تعالى:

﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

وقوله تعالى:

﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ﴾ [الفرقان: ٢٥].

وقوله تعالى:

﴿يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠].

... إلى آخر ما يحدث في السماء من حوادث مستقبلية هي كلّها في نظره تحدث يوم القيامة وإن اختلفت لحدِّ التناقض التامِّ.

وما ذلك إلاَّ للتهاون في دراسة كتاب الله، وكتمان ما أنزل من (البيِّنات)، واتِّباع الظنّ وما تهوى الأنفس، والإعراض عن دراسة نصوص السُنَّة وعلاقة ألفاظها بألفاظ القرآن.. إلى أشياء أخرى (فدَعهَا ولا تسأل عن الخَبر)!

إنَّ المنهج اللفظي يرى أنَّ (العبارات) المضافة من قبل المفسِّرين والنحويين، هي عباراتٌ تحريفيةٌ، بل وإضافاتٌ تمثّل منتهى الجُرأة والتعدي على حدود الله بغضّ النظر عن كونها مقصودةً أو غير مقصودةٍ.

وإنَّ المنهجَ يكشف الغطاء عن الألفاظ والحوادث المتعلّقة بيوم القيامة والحوادث السابقة عليه، ويتمكّن من خلال النظام المحكم للقرآن من معرفة (أيّام الله)، وأيّام الخَلْق، ووضع تسلسلٍ زمني للأطوار المنتظرة للنظام الطبيعي والكوني.

ويرى المنهج أنَّ الخلاص من النظام الطبيعي ومساوئه وتغييره إلى نظام أحسن يتمُّ عن طريق معرفة هذه الأطوار، والإيمان بها، والعمل في الطريق الموصل إليها من خلال فهم السنن والنواميس الكونية وهنا أسرار وثوابت النظام الطبيعي بعلمٍ يقينيٍّ حقيقيٍّ يتجاوز الظواهر الطبيعية واستغلال خصائصها لمعرفة القوى الفاعلة في هذه الظواهر والسيطرة عليها.

إنَّ العلمَ الوحيدَ القادرَ على كشف ذلك وتنفيذ هذه المهمّة هو علم الكتاب، والطريق الوحيد الموصل إلى حقائق علم الكتاب هو اكتشاف نظامه الداخلي. والعقل الوحيد القادر على كشف هذا النظام هو عقل من (آتاه الله علم الكتاب). وواجب المنهج اللفظي هو إثبات وجود النظام القرآني من خلال معرفة الطبقة السطحية للنظام القرآني والتي تتحدّث بكاملها عن هذا العقل وتدلُّ عليه وتشير إليه. فإذا عرف الخلْقُ هذا الأمر وآمنوا به فقد اهتدوا إلى صراط العزيز الحميد الذي له ملك السماوات والأرض، وإن أعرضوا فقل لي عملي ولكم أعمالكم أنتم بريئون ممَّا أعمل وأنا بريءٌ ممّا تعملون. وسبحان الله ربّ العالمين وسلامٌ على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين.

هذا آخر ما في المقدّمة

تمَّ عصر العاشر من

محرّم الحرام سنة ١٤١٧هـ

الملاحق

الملحق الأول

النصوص الدالّة على صحّة المنهج

هذه بعض النصوص الدالّة على صحّة طرائق هذا المنهج، وهي غيضٌ من فيض المأثور الدِّيني:

النص الأول

في كتاب بحار الأنوار: ١/ ١٩،٢٣،٢٠٧ عن الصادق عليه السلام قال:

(لقد تجلّى الله لِخلْقِهِ في كَلامِهِ).

يدلُّ هذا النصّ على ما يلي:

١ ـ يدلُّ على صحّة ما ذكرناه في أول المقدّمة من أنَّ المتلقي يظلُّ قاصراً عن معرفة كلام الله مهما عرف منه لامتداده إلى ما لا نهاية، فهو غير محدودٍ من هذه الجهة.

٢ ـ يدلُّ على صحّة فقرات من الموضوع نفسه مثل قولنا (إنَّ المتكلِّم يخبر عن نفسه من خلال كلامه علاوةً على الشيء الذي يتحدّث عنه، ومثلما تكون معرفة الله تعالى غير ممكنة فكذلك معرفة كلامه، لأَنَّ الله تجلّى فيه).

٣ ـ قوله (ولكنهم لا يبصرون) مرتبطٌ في المنهج اللفظي بقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار). والمعنى أنَّهم لا يقدرون على ذلك، ولا

يقصد النصّ ذمّهم، لأنّه استغرق الجميع بقوله (تجلّى الله لخلقه)، والملائكة والأنبياء من الخلق أيضاً. فالنصُّ واضحٌ من هذه الجهة أيضاً في إفادة المعنى المذكور من القصور الدائم للمتلقي للقرآن مهما كانت مرتبته.

٤ ـ يدلُّ النصُّ كذلك على صحة القاعدة القائلة إنَّ الباحث لا يقدر على تحصيل المعنى التام الكلّي لأيِّ تركيبٍ قرآنيٍّ، لأَنَّ كلام الله هو (تجلّي) لله. فلا يمكن الإحاطة بمعنى التركيب مثلما لا يقدر المخلوق على رؤية المتجلّي. قال تعالى:

﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

مع ملاحظة أنّ هذا التجلّي (تجلّي الربّ) بصفة الربوبية التي فيها عطفٌ ومودّةٌ للمربوب. فتجلّي الألوهية الجامعة للصفات قد يؤدّي إلى دكّ الجبل، بل إلى فناء جميع الموجودات التي لا يمسكها إلاّ هو تعالى.

النص الثاني

مستدرك الوسائل عن تفسير أبي الفتوح عن أبي يوسف عن ابن حوشب قال: قال رسول الله ﷺ:

(فَضلُ القُرآنِ عَلَى سَائِرِ الكَلامِ كَفَضلِ اللهِ عَلَى خَلْقِهِ).

يدلُّ هذا النصّ على ما يلي:

١ ـ كلُّ كلامٍ لا يتّفقُ مع كلام الله أو ليس مأخوذاً عنه أو مخالفٌ له فهو باطلٌ. ويكون تفسير كلام الله بكلام المخلوقين مشابهٌ تماماً لمحاولة المخلوق وصف الخالق. فيظهر من ذلك بجلاءٍ تامٍّ أهميّة القيود والقواعد التي وضعها هذا المنهج، إذ الغاية منها إبعاد أي كلامٍ

للمخلوق عن أن يُحشَرَ مع كلامِ الخالق، ولو كان لغرض شرح كلام الخالق.

فهذه النتيجة واضحةٌ من النصّ في كون الأفضلية ليس لها قياسٌ سوى قياس المتكلّم نفسه.. فَضلُ القُرآنِ عَلَى سَائِرِ الكَلامِ كَفَضلِ اللهِ عَلَى خَلْقِهِ.

فتخيّل أنَّ الله تعالى يتكلّم وهناك عبدٌ جاهلٌ في أقصى الكون يترجم كلامه مباشرةً فيقدِّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء ويشرح المفردةَ من عندهِ!

ألا ترى أنَّ هذا العبد قد تجاوزَ الحدود، وحقَّ لله تعالى أن يعاقبه؟

٢ ـ إنَّ النصَّ هنا لا يحاول الثناء على القرآن كما يتصوّر البعض!. فالقرآن لا يحتاج إلى ذلك، إنَّما يريد النصّ كهدفٍ أوَّلٍ كشف وتبيان حقيقة المعادلة بين كلام الله وسائر الكلام. فهذه النسبة بين الكلامين التي ليس لها قياسٌ رياضي مطلقاً هي نفس نسبة الله قياساً للخَلْق. وهذا يعني أنَّ النصَّ ينبّه إلى ضرورة التعامل معه بأشدِّ الحذَر!.

فكأنَّ الذي يريد شرح القرآن (بسائر الكلام) يتوجّب عليه أن يفهم أنَّه يقوم ضمناً بإفهام الناس (من هو الله؟)!. مع أنَّ عملية الشرح بهذه الطريقة هي أخطر بكثيرٍ ممّا يحاوله ذلك الذي يريد أن يفهمهم أن الله لا إله إلاَّ هو وأنَّ محمّداً عبده ورسوله.

ومعنى هذه العبارات إنَّ الذي يفسّر القرآن بمفردةٍ منه (أي من المفسّر) فإنه يكون بذلك قد جعلَ لنفسِهِ مقاماً هو أكبر من مقام الرسل والملائكة بما لا يقاس.

النص الثالث

الوسائل / عن عبد الله بن مسعود:

(لا يَسأَلُ عَبدٌ عن نفسهِ إلاَّ القرآن فإن كان يحبُّ القرآن فإنَّه يُحبُّ اللهَ ورسوله).

يدلُّ هذا النصّ على ما يدلُّ عليه النص الأول والثاني عند التأمل فيه، وذلك لارتباط الكلام بالمتكلّم. فمحبة الكلام تعني محبّة المتكلّم وتعظيم الكلام هو تعظيمٌ للمتكلّم وهكذا.. فيدلُّ على جميع ما ذُكِر في دلالة النصوص السابقة.

النص الرابع

جامع الأخبار ١/٢٨٨ عن النبي ﷺ:

(القرآنُ أفضلُ كلُّ شيءٍ دون الله).

يدلُّ النصُّ على أنَّ الأشياء التي أُوجِدَت تتفاضل بينها، وأنَّ أفضل موجودٍ هو القرآن. فيدلُّ ذلك على ما ذُكر في هذه المقدِّمة من أنَّ علمَ القرآن حاكمٌ على كلِّ علمٍ وغير محكوم بأيِّ علم. وكذلك يدلُّ على ضرورة خضوع المتلقّي للقرآن خضوعاً تامَّاً. ويمكنُ أن يُستفادَ من هذا النصّ أمراً آخرَ وهو أنَّ كلّ موجودٍ في هذا العالم يحكمه قانونٌ وسُنَّةٌ معيَّنةٌ، وله تكوينٌ معيّنٌ بنظامٍ معيّنٍ. فالقرآن لا يشبه الموجودات في كونه ذا نظامٍ صارمٍ وحسب، بل هو أحسن الأنظمة وأكثرها دقّةً ولطافةً في آنٍ واحدٍ. وهذا ما يرشد إليه النصُّ من أفضلية القرآن على جميع الموجودات التي هي في النصّ (كل شيء دون الله).

النص الخامس

في نهج البلاغة عن عليٍّ بن أبي طالبٍ عليه السلام في خطبةٍ له قال:

(ثُمَّ أنزلَ عَليهِ الكتَابَ نُوراً لا تُطفأُ مَصابيحُهُ...).

وفيها قوله في صفة الكتاب:

(وَمَنَازِل لا يُضِلُّ نَهجُها المُسافرون، وأعلام لا يَعمى عَنهَا السَائِرون، وآكَام لا يَجوزُ عَنها القاصِدون) المجموعة: ١٩٨.

تدلُّ العبارات الثلاثة على ما ذكره المنهج من قدرته على أن يعصم الباحث من الخطأ، لأنَّه منهجٌ محكومٌ بالقرآن نفسه. ففيه علاماتٌ لا يعمى عنها السائرون، وآكامٌ لا يجوز عنها القاصدون.

كما يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ القرآن مبيِّن لذاتِهِ بذاتِهِ، وأنَّهُ نظامٌ مُحكَمٌ دقيقٌ لمكان الألفاظ: منازل، أعلام، آكام. فالبحث في القرآن كنظامٍ يعصم من الخطأ ويوصل إلى الحقيقة.

النص السادس

نفس المصدر:

(... الحكمة التي هي حياةٌ للقلبِ الميّتِ، وبَصَرٌ للعَينِ العَميَاءِ، وَسَمعٌ للآذَانِ الصَّمَاءِ، وَريٌّ للقلبِ الظمآنِ، وفِيهِ الغِنى كلُّهُ والسلامةُ كلُّها، كتَابُ اللهِ تُبصِرونَ بهِ وَتنطقونَ بهِ وتسمعون بهِ وَيَنطِقُ بَعضُهُ ببعضٍ وَيشهَدُ بَعضُهُ على بَعضٍ لا يَختَلِفُ في الله ولا يُخالفُ بِصاحِبِهِ) المجموعة: ١٣٣.

يدلُّ هذا الخطاب على ما ورد في هذا المنهج من أمورٍ منها:

١ ـ أنَّه مصدرُ المعرفة، وهو ما أسماه المنهج بخاصية التعالي أو العلو لقوله عليه السلام: تبصرون به، حيث الابصار هو المعرفة، وكذلك (تسمعون به) حيث السماع تهذيبٌ للمعرفة.

٢ ـ يدلُّ على ما ذكرناه من كون القرآن يفسِّر اللغة، ويصحّح الأخطاء اللغوية واستعمالات المفردات. فالقرآن حاكمٌ على اللغة غير

محكومٍ بها ولا بقواعدها، وهو ما سار عليه المنهج وخالف به عامة المفسِّرين والنحويين، لأَنَّ قوله عليه السلام (تنطقون به) يدلُّ على ذلك كما هو واضحٌ.

٣ ـ قوله (ينطق بعضُهُ ببعضٍ) هو عبارةٌ يستحيلُ تفسيرها أو شرحها إلاَّ بطريقة المنهج في موضوع الاقترانات اللفظية، إذ لم يقل (ينطق بعضه على بعض)، بل ينطق البعضُ بالبعضِ الآخر. وهي عبارةٌ تختلف عن العبارة التي بعدها (يشهد بعضه على بعضٍ). فالشهادة هي صحّة استنتاج حقيقةٍ ما من تركيبٍ أو مجموعةٍ من التراكيب، فتشهد لهذا الاستنتاج حقيقةٌ أخرى من تركيبٍ أو مجموعةٍ أخرى، لأَنَّ الحقائق يؤيّد بعضُها بعضاً، فهذه هي الشهادة.

أمَّا قوله (ينطق بعضه ببعض)، فالنطقُ صورةُ الكلامِ، وهذا يعني أنَّ الصورَ متداخلةٌ. فالصورةُ إذن موجودةٌ في أكثر من تركيبٍ. وهذا يعني أنَّها هي هي، وهو ما يؤيّد قاعدة ثبات المعنى للفظ وثبات اللفظ لأداء المعنى.

فهذا التداخل هو أحد أسباب كونه يشهد بعضه على بعضٍ، لأَنَّ الشهادة يقوم بها في الطبقة السطحية اشتراك الألفاظ، لذلك قدَّم النطق على الشهادة. ومن أجل وجود هذا النظام الصارم للألفاظ وعلاقاتها أمكن كشف حقيقة معنى اللفظ، بل والحرف لو شاء الباحث التدبّر، فأمكن بالنتيجة معرفة النطق كلّه، وبالتالي تصحُّ المقدِّمةُ في قوله عليه السلام (وتنطقون به).

٤ ـ قوله عليه السلام: (لا يختلف في الله).

فحدوث ذلك في الكلام هو أغرب وأعجب شيءٍ في الكون، وذلك لأَنَّ الله أكبر من أن يُعرَف، كما وردَ في النصّ في معنى (الله

أكبر). إذ قال رجلٌ: (الله أكبر من كلِّ شيء) فقال الإمامعليه السلام: (إذن حددته)، والمعنى: جعلت له حدّاً معلوماً، لأَنَّ للأشياء حدٌّ. فالموجودات لها منتهى زماني. وإذا كان اللهُ أكبر منها فقد جعلتَ له مقياساً معلوماً.

فقال الرجلُ: (فكيف أقول؟). قال الإمام: (تقول الله اكبر من أن يُعرَفَ).

إذن فالكلام عن الله إذا كان صادراً عن مخلوقٍ فمحالٌ أن لا يختلف في الله، لأَنَّ المخلوق لا يعلم حقيقة الله. فالكلام الوحيد الذي لا يختلف في الله هو كلام الله. وإذن فهو الكلام القادر على تعليم تلك الحقيقة التي أشار إليها الإمامعليه السلام وهي (إنَّ الله أكبر من أن يُعرَف). فالأعرفُ من الناس هو الأعلمُ بهذه الحقيقة، أي هو الأعرفُ بالإجابة على السؤال (لماذا لا تُعرَفُ حقيقةُ الله؟).

ولا يمكن حصول هذه (المعرفة) إلاَّ بكلام الخالق نفسه، لأَنَّ كلامه هو الكلام الوحيد الذي يُعرَفُ بهذه الحقيقة بغير اختلافٍ أو تناقضٍ.

ثمَّ تأتي العبارة الأخيرة لتكون أماناً من الاحتمال الأسوأ. فإذا كانت هذه المعرفة عسيرةً جداً على البعض، فصاحب القرآن يظلُّ مع ذلك مهتدٍ سائرٌ في الطريق، لأَنَّ (القرآن لا يخالف بصاحبه عن الله).

وهذا يعني أنَّ النظام القرآني قادرٌ على أن يعصمَ أقلَّ الناسِ ذكاءً وأوطأهم عقلاً، لأنَّه يستوعب الجميع، ويهدي جميع المستويات، ويمنعهم من أن يتراجعوا إلى الوراء، أو يحيدوا عن الاتّجاه المرسوم. والشرط الوحيد الذي يحقّق ذلك هو (الخضوع) للنظام وعدم تجاوزه، لأَنَّ هذا النظام (مصمّمٌ) على أن لا يسلِّمَ قياده لأحدٍ، بل يقود الخاضعَ إلى الهدف.

النص السابع

عن الإمام عليٍّ عليه السلام في الخطبة/١٧٦:

(وَاعلَموا أنَّ هَذا القُرآنِ هَو النَاصِحُ الَّذي لا يَغِشُّ، والهَادي الَّذي لا يُضلُّ والمُحَدِّثُ الذي لا يكذِبُ. وَمَا جَالسَ هذا القُرآنَ أحدٌ إلاَّ قَامَ عَنهُ بِزيادَةٍ أو نِقصَانٍ، زِيادَةٌ في هُدى أو نِقصَانٌ في عمى...) إلى قوله عليه السلام : (فاسألوا اللهَ بِهِ وَتوجَّهوا إليهِ بِحُبِّهِ، وَلا تَسألوا بِهِ خَلقَه إنَّهُ ما توجّه العِبادُ إلى الله تعالى بِمثلِهِ واعلَموا أنَّه شافعٌ مُشفِعٌ وقائِلٌ مصدَّقٌ)

ويدلُّ النصّ على ما دلّت عليه النصوص السابقة أيضاً رغم الاختلاف بين هذا النصّ وغيره.

فقوله: (زيادة في هدى أو نقصان في عمى)، يشمل من جالس القرآن محباً له. والكاذب وغير الخاضع للقرآن لا تحصل عنده الزيادة والنقصان المذكورين لأنَّه لا يتدبّر أصلاً، بل لا يقرأ القرآن، وإن قرأ فلا يفقه. قال تعالى:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الكهف: ٥٧].

ويمكن معرفة الإشارة إلى النظام المُحكم من خلال التدرّج في الصفات المذكورة (ناصح، هادي، محدّث). فهو عند الإمام عليٍّ عليه السلام حيٌّ سامعٌ. إذا جاءه أحدٌ نَصَحهُ، وإذا أراد المزيد هداه، وإذا رافقه ليعلم منه الحقائقَ والأسرار حدّثه. فهذا التدرّج مقصودٌ لإظهار القدرات المتعدّدة للقرآن.

وإذن فهو لا يحتاج إلى غيره من العلوم والمعارف بما في ذلك علوم اللغة.

النص الثامن

من كتاب إعجاز القرآن للكاتب مصطفى صادق الرافعي: ١/ ٢١٠:

(ومن أظهر الفروق بين أنواع البلاغة في القرآن، وبين هذه الأنواع في كلام البلغاء، أنَّ نُظمَ القرآن يقتضي كل ما فيه منها اقتضاءً طبيعياً بحيث يبني هو عليها لأنَّها في أصل تركيبه، ولا تبنى عليه. فليس فيها استعارة ولا مجاز ولا كناية ولا شيء من مثل هذا يصحّ في الجواز أو فيما يسعه الإمكان أن يصلح غيره في موضعه إذا بدلته، فضلاً عن أن يفي به، وفضلاً عن أن يربى عليه، ولو أدرت اللغة كلّها على هذا الموضع)

ويُظهِر هذا النصّ مع باقي نصوص الكتاب حقيقة رأي هذا الكاتب ببلاغة القرآن وإعجازه، وفيه ثلاثةٌ من أصول المنهج اللفظي يؤّيدها النص:

١ ـ إنَّ البلاغة فيها اقتضاء لأنَّها في أصل التركيب. وبهذه الصفة تختلف بلاغته عن أنواع البلاغة، ومعنى ذلك أنَّ البلاغةَ فيه ليست (هدفاً)، بل نتيجةً محتومةً لدقَّة النظام في المنهج، أي إحكام النظام.

٢ ـ أعلن الكاتب في النص إنكاره تضمُّن القرآن أنواع الاستعارة والمجاز والكناية وسواها، ممّا يؤيّد قواعد المنهج اللفظي.

٣ ـ أشعرَ الكاتب بوجود نظام محكم في القرآن بالعبارة الأخيرة (فلو أدرت اللغة كلّها..).. بمعنى لو أدرتها كلّها لتصنع منها مفردةً بديلةً للمفردة القرآنية في أي تركيبٍ، فإنَّها لا تصلح فضلاً عن أن تفي بالمعنى أو تربى عليه.

النص التاسع

في كتاب محاسن التأويل للقاسمي يقول محمد عبده:

(وأنا لا أجيز لمسلمٍ أن يقول في نفسه أو بلسانه أنَّ في القرآن

كلمةً جاءت لتأكيد غيرها ولا معنى لها في نفسها، بل ليس في القرآن حرفٌ جاء بغير معنى مقصودٍ).

ثمَّ يستدرك قائلاً: (**إنَّ كلّ كلمةٍ في القرآن الكريم موضوعةٌ في موضعها اللائق بها فليس هناك كلمةٌ تقدَّمت ولا كلمةٌ تأخَّرت لأجل الفاصلة).**

النصّ واضحٌ ولا يحتاج إلى شرحٍ أو تعليقٍ، فهو ليس إشارةً أو دلالةً للتوضيح فحسب، إنَّما هو فتوى من عالم معاصرٍ بتحريم تعاطي آيات القرآن الكريم دون التقيّد بقاعدةٍ هي من أولى قواعد المنهج اللفظي مفادها أنَّ للمفردة القرآنية معنًى واحدٌ لا يؤدِّيه غيرها، إذ لا يمكن أن يؤدّي المعنى المُحدّد المقصود إلاَّ لفظٌ واحدٌ، وبالتالي فلا ترادف في القرآن.

والنص يؤيّد ما ذهب إليه المنهج من أنَّ الحروفَ هي ألفاظٌ مقصودةٌ تنطبق عليها جميع قواعد المنهج. ويختم النصّ مراده بعدم جواز التقديم والتأخير ممّا في شأنه الإخلال بترتيب العبارة القرآنية. وها أنت أخي القارئ الكريم ترى مطابقة الفتوى لبعض قواعد المنهج.

النص العاشر

في كتاب البرهان بسندِ أهل السنَّة عن جعفر بن محمّدٍ أنَّه قال:

(مَا مِن أمرٍ اختَلَفَ فِيهِ اثنَان إلاَّ وله أصلٌ في كتاب الله ولكنَّ لا تبلغُهُ عقول الرجال).

يؤكّد الحديث على شمولية المعرفة القرآنية من حيث كون القرآن تبيانٌ لكلِّ شيء بكلِّ ما تعنيه العبارة لا قصراً على (أمور الدِّين) كما قال الشيخ صاحب التبيان وغيره.

كما يؤكّد على سعة معارف القرآن بحيث إنَّ العقول لا تبلغ جميع

المعارف القرآنية. وهذا بالطبع يستحيل تفسيره إلاّ بالنظام القرآني، وتعدّد العلوم المتكوّنة من الاقترانات التي لا حصر لها.

النص الحادي عشر

عنه أيضاً بسندٍ آخر قوله عليه السلام في صفة القرآن:

(... وفيه بدء الخَلْق وَمَا هُوَ كائِنٌ إلى يَوم القِيامَةِ وَفيهِ خَبَرُ السَّماءِ وَخَبَرُ الأرض وَخَبَرُ الجَنَّةِ وَخبَرُ النَّار وَخَبرُ مَا كَانَ ومَا هو كَائنٌ... إلى آخر الحديث).

من الواضح أن المقصود بتلك الأخبار ليس الصفات على ما نفهمه عادةً لكلٍّ من الجنّة والنّار والأرض والسماء، بل المقصود الحوادث والوقائع والمواقع، وكل ما يحدث من حركاتٍ في الطبيعة المنظورة وما وراءها، وفي الزمن الماضي والحاضر وما يأتي بعده بدلالة قوله (خبر ما كان وما هو كائن).

أمّا كيف يمكن معرفة الحوادث والوقائع في السماء والأرض عن طريق القرآن الكريم؟. فمن الممكن تفسيره بالنظام القرآني أيضاً لأَنَّ المنظور من الوقائع القريبة زماناً ومكاناً يدلّ على الوقائع البعيدة زماناً ومكاناً عند عرضه على النظام القرآني. وهذه الأبعاد محكومةٌ بقدرة المرء على كشف النظام وسعة الدائرة المكشوفة لديه. فعلى قدرها يمكنه معرفة الحوادث والوقائع في العالم وبنفس السعة المماثلة لها في النظام القرآني.

نلاحظ أنَّ الحديث يؤكّد على أنَّ في القرآن بدء الخليقة أي تكوّن السماوات والأرض والمجرّات والكواكب وبدء الحياة. وهي كما تعلم من أهمّ وأعوص المشاكل العلمية المعاصرة والتي تضافر علم الفلك والجيولوجيا والآثار والكيمياء والفيزياء والتاريخ وكافة العلوم المعروفة تقريباً على حلّها، فلم تصل إلى نتائج حاسمةٍ.

من الواضح أنَّه إذا كان القرآن يشمل هذه العلوم الدقيقة، فإنَّ كشفها سيؤدّي إلى وضع أسسٍ جديدةٍ للعلم وكشف أسرار الطبيعة، ممّا يجعل التقنية الحديثة بالنسبة له شيئاً بالغ التفاهة والتخلّف، بل ستكون هي تقنية أُناسٍ يجهلون عن عالمهم أهمَّ حقائقه، ويقومون ببناء التقنيات اعتماداً على تقليد أو مجابهة الظواهر الطبيعية التي لا يعلمون عن أسرارها شيئاً.

إنَّ علم القرآن هو علمٌ حقيقيٌّ يختصر الأزمان والمسافات، ويقع على الحقائق مباشرةً، ويحقّق النتائج فوراً وبغير متاعب أو جهود. ولكنَّ هذا العلمَ مقفلٌ كما ذكرنا لك ومفتاحه الوحيد هو الخضوع المطلق للنظام القرآني.

النص الثاني عشر

في كتاب البرهان: ج١/الباب السادس/ح١٥ و١٨ عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: قال أبي:

(مَا مِن رَجُلٍ ضَرَبَ القرآن بعضَهُ ببعضٍ إلاً كفر).

ثمَّ قال ابن بابويه عن بعض الفقهاء في معنى الحديث: (هو أن يفسّر آيةً بتفسير آيةٍ أخرى).

نقول: إنَّ شرح الحديث بهذه الصورة المقتضبة يحدث التباساً شديداً، لأنَّه من المعلوم أنَّ القرآن يُفسِّرُ بعضُهُ بعضاً، وأنَّ أعلى وأصحَّ مناهج التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن. وربّما لم يقصد الفقيه المذكور هذا المعنى، بل يقصد أنَّ معناه يفسِّر الآية برأيه ويعتمد في إثبات النتيجة الخاطئة على آيةٍ أخرى، لأَنَّ هذا هو المعنى المقصود فعلاً من الضرب. ومن ضرب الشيء بعضه ببعضٍ فقد عارض بين أجزائه. فالضرب هو التقاء الوجهين المتضاربين ممّا يُفهم منه التناقض التامّ بينهما. ومنه قولهم: تضاربت الأقوال في كذا وتضاربت الآراء في الأمر كذا.. يريدون أنَّها تناقضت.

إنَّ المنهج اللفظي يذهب إلى أبعد من ذلك، فليس من الضروري أن يظهر الوجهان المتضاربان ليكون الفاعل كافراً، بل يكفي أن يفسِّر آيةً واحدةً برأيه فيتناقض قوله تلقائياً مع آيةٍ أخرى ولو لم يشر إلى تلك الأخرى، لأَنَّ النصّ الآخر للحديث هذا لفظه: **(ما ضربَ رجلٌ القرآن بعضه بعضاً إلاَّ كفر)**. فالنصُّ الأول يقول (بعضه ببعض) كما لو كان يعلم تلك الأبعاض، والنصّ الثاني يكتفي بذكر النتيجة النهائية (ما ضرب رجل القرآن بعضه بعضاً) أي جعله متناقضاً بدون إشارةٍ إلى كونه يضرب الآيات بعضها ببعض. فانتبه لذلك.

إنَّ واجبَ المنهج اللفظي إيقاف تلك العملية بنوعيها وإنهائها من خلال البحث العام في جميع الألفاظ القرآنية، للتوصّل إلى الخط الجامع بين الآيات من خلال القيود المشدّدة التي وضعها لمنع لتفسير بهذه الصورة. وللمنهج أمثلةٌ كثيرةٌ عن الضرب، وله طريقته في تفنيد الوجوه التفسيرية لهذه الأمثلة تأتيك في موضعها بإذن الله.

النص الثالث عشر

عن محمد بن مسلم عن جعفر بن محمد عليه السلام مع قوله: (كلُّ ما حدّثتكم به فهو عن رسول الله ﷺ) .قال:

(يا مُحمّد مَا جَاءكَ في روايةٍ من برٍّ أو فاجرٍ يوافق القرآن فخُذ به وَما جَاءكَ في روايةٍ من بِرٍّ أو فاجرٍ يخالف القرآن فلا تأخذ به).

يدلُّ الحديث دلالةً واضحةً وأكيدةً على أن القرآن هو نظامٌ مستقلٌّ بنفسه حاكمٌ على الأحاديث غير محكومٍ بها، وينتج من ذلك فوراً:

أولاً: مخالفة علماء الأمة للوصايا، حينما قاموا بعملٍ معكوسٍ وهو تفسير القرآن بالسنّة مع الجهل بنظام القرآن، والشكّ في صحّة السنّة متناً سنداً.

ثانياً: مخالفتهم للنصوص حينما قاموا بابتداع علم لمعرفة الرجال، حيث ترى هذه النصوص أنَّ هذا العلم لا منفعة فيه. فالقرآن هو الذي يحكم على الحديث لا الرجال.

وللمنهج معهم مناقشةٌ أخرى طريفةٌ خلاصتها إنَّ الحكم على وثاقة الرجال وضعفهم يتمّ عندهم بالرجال أيضاً. فأين هي الدلالة المنطقية على الوثاقة والضعف مع وجود هذا (الدور) أو (التسلسل)؟. اللّهم إلاّ أن يكون صاحب الرجال ومن يروي عنهم يدّعي أنَّه ثقةٌ في نفسه.. ولذلك كانت الأقوال متضاربةٌ في رجالٍ يعدُّون بعشرات الألوف، ولم تنتهِ إلى رأيٍّ موحّدٍ في واحدٍ منهم عند نفس المذهب، فكيف بالمذاهب المختلفة؟

ثالثاً: إنَّ الانشغال بتوثيق الرجال عن علوم القرآن جعل الأمر كلّه بالمقلوب، وجعل علم الرجال نفسه علماً مشكوكاً فيه، لكونه من العلوم التي ابتدعها الرجال. وفي أكثر الأحيان كان هذا العلم يخضع خضوعاً تامّاً للاتّجاهات المذهبية، فيوثِّق من هو ضعيفُ عند الخصم، ويضعِّف من هو موثوقٌ عنده سواء كان الخصم من مذهبٍ آخر أو من نفس المذهب، إذ يكفي أحياناً الاختلاف في مسألةٍ واحدةٍ لحدوث التخاصم. وكان نتيجة ذلك أن يُبنى تفسير الآية على روايةٍ وثيقةٍ جداً عند أحدهم وقتَ هي ضعيفةٌ جداً عند الآخر.

إنَّ حديث الإمامعليه السلام الآنف الذكر ينسف هذا العلم من جذوره بجعلِهِ المتن نفسه خاضعاً للقرآن.. فما وافقه أُخِذَ به، وما خالفه لم يؤخذْ به بغضّ النظر عن الراوي بِرّاً كان أو فاجراً.

فأين هو هذا الكلام المحكم للإمامعليه السلام والذي هو حسب النصّ كلام النبيصلى الله عليه وآله من تلك الطرائق التي تخلط الأمور وتضيِّع الحقائق؟ بل أين هو من التطبيق الفعلي؟

إنَّ في أساليب التعامل مع الحديث وروايته وكيفية الاستناد عليه

مهزلةً حقيقيةً من مهازل العلم. فإذا أراد الشارحُ الانتفاع بالرواية مع فساد الراوي فسريعاً ما يجد المخرج حينما يذكّركَ بنصٍّ يؤكّد على أنَّ الله تعالى (جعل الحقَّ على لسان قومٍ لا خلاق لهم يروونه بألسنتهم دون قلوبهم).

وحينما يحتاج إلى تفنيد الرواية لأنَّها لا تنسجم مع مراده يجد مطعناً في الراوي وإن كان من الثقات، بأن يحاول العثور على من يطعن فيه ولو كان من خصومه هو متناسياً قواعده المذهبية كلّها.

إنَّ المنهج اللفظي يخلّص الأمة من علم الرجال إلى آخر الدهر، وهو ينفّذ الوصايا الخاصة بذلك. فيأخذ بالنصّ الذي يوافق النظام القرآني، ويرفض النصّ الذي يخالفه كائناً من كان قائله، ويزيد على ذلك احتمالاً ثالثاً للاحتياط هو التوقّف عند النصّ الذي لا يمكن تمريره في النظام القرآني، ولا يمكن رفضه في آنٍ واحدٍ فيتركه لعلّه ينكشف في مراحلَ لاحقةٍ.

النص الرابع عشر

بطرقٍ متنوعةٍ عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: خطب النبيُّ صلى الله عليه وآله بمنًى فقال:

(أيُّها النّاس ما جاءكم عنّي يُوافق كِتابَ اللهِ فأنَا قُلتهُ وما جاءكم «عنّي» بخلاف كتاب الله فلم أقُلْه).

فانظر أخي القارئ إلى النبي صلى الله عليه وآله وهو يوضِّح للأمة قاعدةً عامةً تقوم على دراسة المتن وحده وتصحّحه بالقرآن باعتباره إماماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه. فاسألهم من أين جاؤوا بعلم الرجال؟.

حاشا للنبيِّ صلى الله عليه وآله أن يجعل الحُكم على صحّة الأحاديث بالرجال، وهو يدرك جيداً ويعلم يقيناً انَّ الذين يكذبون عليه وينتحلون كلامه هم رجالٌ من الرجال، وإنَّ الفتَن إنَّما تقع بين الرجال.

وإذا فعل فإنَّه ﷺ يحدّد أسماء رجالٍ يؤخذ عنهم ليكونوا أمناء على الدِّين يعرفهم بأسمائهم. ذلك أن المضمون هو أمَّا كلامٌ يحمل نظامه في داخله بحيث لا يمكن تغييره مثل القرآن، أو رجلُ معلومٌ باسمه لا يمكن تزوير مثله أو التشبّه بهِ.

أمَّا توثيق الناس بعضهم بعضاً واتّهام بعضهم بعضاً، فهو المشكلة وهو الفتنة، وليس هو الحلّ للمشكلة. فهل يحلُّ أحد المعضلة بنفسها؟ أم المقصود من علم الرجال أصلاً تأجيج الصراع والاستمرار بالفتنة إلى أبعد مدى.. فلَكَ أيّها القارئ وما تفسّر به ظواهر التاريخ؟.

الملحق الثاني

أسئلة وأجوبة سريعة حول المنهج[1]

السؤال الأول: إنَّ إنكار المرادفات في هذا المنهج يُعدُّ مشكلةً وسابقةً خطيرةً. ولكن بغضِّ النظر عن تلك الخطورة فإنَّه يؤخذ على المنهج اللفظي أنَّه يجعل اللفظ كالقطعة الجامدة، بينما هو على طريقة الأولين مرِنٌ بما يكفي للتوسّع في المعاني؟

الجواب: إنَّ التوسّع في المعاني قد ازداد بما لا يقاس خلافاً لما يتوهّمه المعترض، لأنَّ المنهج حينما ضيّق التصرّف بالمعنى أفقياً فإنَّه يفتح الباب إلى ما لا حدود له عمودياً. فقد فصل بين المفردة وأختها، ولكنه فتح الباب لمعرفة هذين بصورةٍ صحيحةٍ.. وإذن فقد ضيّق التصرّف كي لا تضيع الحقائق وتختلط المعاني ويلتبس بعضها ببعضٍ.

السؤال الثاني: كيف يحدث التوسّع في المعاني بطريقة المنهج اللفظي؟

الجواب: بدلاً من أن يُستعمَل اللفظ لمعاني متعدّدة فسوف يتوجّب البحث، بل (بعث) المفردات التي تقع على معانيها. ومعلومٌ أنَّ ما اندثرَ

(١) سيكون القسم الثالث من هذا الكتاب شاملاً لعددٍ كبيرٍ من الأسئلة والاستفسارات التي أثارتها النظرية القصدية لدى الأوساط المختلفة وفي كافة الاتجاهات، مع إجابات العالم النيلي عليها.. فلينتبه القارئ الكريم. المراجع

من مفرداتٍ وما لم يُستعمل هو أضعافُ ما يُستعمل بالفعل. وهذه المهمّة تحدث تلقائياً حينما يكتشف الناس أنَّهم يتحدثون بلغةٍ خاطئةٍ وأنّهم يضعون المفردات على غير المعاني التي يقصدونها.

فلكلٍ لفظٍ في المنهج اللفظي معنًى واحدٍ وبأعماقٍ مختلفةٍ أبعدها غوراً هو المعنى الحركي وأقربها هو المعنى الاصطلاحي المستعمل، وكما أوضحناه في أوّل المقدّمة.

السؤال الثالث: إنَّ الأخذ بطريقة المنهج اللفظي لا تعني فقط أنّنا كنّا نفسّر القرآن بطريقةٍ خاطئةٍ، بل تعني أنّنا نتحدّث بصورةٍ خاطئةٍ أيضاً. فهل يصحُّ ذلك؟ وإذا صحَّ فكيف تتمّ البرهنة عليه؟

الجواب: نعم.. يصحَّ الاستنتاج المذكور، ولكن ليس من واجبات المنهج البرهنة على ذلك لأَنَّ الموضوع هو خارج القرآن. ومع ذلك خصصنا قسماً من أبحاثنا لإبطال أسس البلاغة الموضوعة على أمثالها المضروبة من كلام الخلق. فيعدُّ ذلك برهاناً على خطأ الاستعمال خارج القرآن إضافةً إلى مهمّة المنهج اللفظي الأصلية التي هي إلغاء تطبيق أسس البلاغة الموضوعة على القرآن باعتبار أنَّ تلك الأسس خاطئةً بنفسها قبل التطبيق.

السؤال الرابع: أليس صعباً تخطئة القسم الأكبر من تراث أمّةٍ عظيمةٍ كأمّتنا؟

الجواب: السؤال هو بصيغةٍ عاطفيةٍ أكثر مما هي دينيةٍ أو علميةٍ أو تاريخيةٍ. ومع ذلك فإنَّ البعض ممّن اطّلعوا على أسس المنهج كانوا متعاطفين مع الأمة لدرجةِ أنَّهم فرحوا لإلغاء هذا الجزء من التراث الذي يعرقل نموّها وتوحّدها ويحول بينها وبين كتاب الله والاهتداء به.

السؤال الخامس: إذا كان المنهج يمنع من تفسير المفردة بأخرى فكيف يمكنه إيضاح معنى مفردةٍ ما إذا احتاج إلى ذلك؟ وكيف يمكنه

العمل لكشف النظام القرآني إذا كان يحرّم على نفسه شرح أو توضيح معنى أي مفردة؟

الجواب: المنهج اللفظي يعطي تعريفاً كاملاً بجملةٍ طويلةٍ لشرح معنى المفردة ولا يأتي بأخرى ليقول إنَّها عين تلك المفردة. وقد مرّت في المقدِّمة أمثلةٌ من ذلك وإن كانت قليلةً.

السؤال السادس: لقد وردت مرويّاتٌ كثيرةٌ جداً ذُكِرَ فيها تفسير المفردة بأخرى. وهي إمّا عن النبيِّ ﷺ أو عمَّن لا يتحدّث إلاّ عنه. والجميع هم عند صاحب المنهج يدركون النظام القرآني بصورةٍ شاملةٍ فكيف يبرِّر المؤلّف عمله المخالف لعملهم حينما حرّم شرح المفردة بغيرها؟

الجواب: إنّ المعترض واهمٌ وهماً بعيداً.. وما يذكره هو من أهمِّ الدوافع لظهور هذا المنهج، ذلك لأنَّ المفردات المفسَّرة عند الأئمّة عليهم السلام مختلفةٌ جداً عن طريقة تفسير المفردة بمرادفها.

فالأئمّة عليهم السلام لم يذكروا المُرادف أو المعنى القريب، وحاشاهم أن يوقعوا الناس بهذا الوهم فيجعلوا للمعاني مفردتين وأكثر أو يجعلوا للمفردة عدّة معاني.

كانت طريقتهم مثيرةٌ جداً لأنَّهم إن أرادوا الجواب جاؤوا بمفردةٍ غريبةٍ كلّ الغرابة عن المفردة القرآنية لينوّهوا على المعنى الحركي الأصلي، وعلى كون المعاني القرآنية مطلقةٌ لا علاقة لها بما اصطلح عليه الناس. وكان هذا الابتعاد بالمعنى يفضي بلا شكٍّ إلى دراسة الموارد الأخرى المقترنة بالمورد المسؤول عنه اقتراناً لفظياً لو كان للمتلقِّين شيءٌ من الذكاء والمعرفة.

لقد كان هؤلاء الأئمة عليهم السلام في محنةٍ كبيرةٍ. فكثيراً ما كانوا يقولون في الإجابات المختصرة عباراتٍ من مثل (الأمر ليس كما تظنُّ)، (الأمر

ليس حيث تذهبُ)، (الأمر ليس هكذا ولكني لا أستطيع أن أتكلّم).. وهي عباراتٌ تجدها مبثوثةٌ في عشرات المواضع.

فلنفتح بصورةٍ عشوائيةٍ واحداً من التفاسير الإخبارية الصحيحة النسبة إليهم لنذكر نموذجاً نوضّح به المراد.

ظهرت الصفحة ٥٢٨ من المجلد الأول من كتاب التوبلي الكتكاني المسمّى (البرهان في تفسير القرآن) الآية ٥٩ من سورة الأنعام:

﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

روى فيه خمسة أحاديث متشابهة وتتركّز على الورقة والحبّة والرطب واليابس والكتاب. ولم يسأل السائلون عن البرّ والبحر لاعتقادهم بأنَّها من الواضحات!!

هذا واحدٌ من الأحاديث كنموذجٍ:

الحديث الرابع: العياشي عن أبي الربيع الشامي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩] إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾. فقال: الورقة: السقط، والحبّة: الولد، وظلمات الأرض: الأرحام، والرطب: ما يحيا، واليابس: ما يغيض، وكلُّ ذلك في كتابٍ مبين.

وفي الحديث الخامس اختلافٌ: عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام، (الورقة: السقط يسقط من بطن أمّه من قبل أن يهلَّ، والحبّة: الولد إذا أهلّ ويسقط من قبل الولادة، والرطب: المضغة إذا أسكنت في الرحم قبل أن يتمّ خلقها، واليابس: الولد التامّ، والكتاب المبين: الإمام المبين).

وفي الحديث الثاني اختلاف هو: الرطب ما يحيي به الناس.

وأمّا في الحديث الثالث: فتطابقٌ تامٌّ.

وفي الحديث الأول: إضافة لفظ «صورة» إلى اليابس في قوله: (واليابس صورة ما يغيض..).

إنَّ التصوّر الذهني للآية ينصرف إلى النبات والشجر: فالورقة هي إحدى مكوّنات النبات، والحبّة كذلك، وظلمات الأرض باطنها الذي تنبت فيه النباتات، واليابس مراحل النبات بين الحياة والموت.

لقد نقل الأئمة عليهم السلام المعنى من التكوين النباتي إلى التكوين الحيواني كما لو كان هو المقصود الفعلي، وحتى ظلمات الأرض أحيلت إلى الأرحام والرطب إلى ما يحيي واليابس إلى ما يغيض.

ولنا هنا ملاحظات:

الأولى: إنَّهم عليهم السلام لم يذكروا أنَّ الآية لا تعني النبات، بل تعني هذا وهذا.

الثانية: إنَّهم عليهم السلام لم يقصِّروا المعنى على التكوين النباتي، بل ذكروا هذا التكوين كنموذجٍ هامٍّ لأحد التكوينات.

الثالثة: إنَّهم عليهم السلام أعطوا في بعضها معاني عامّةً كالرطب حيث قالوا: (ما يحيي به الناس) للدلالة على كلِّ تكوينٍ له علاقة بالإنسان.

الرابعة: إنَّهم عليهم السلام جاؤوا بمفرداتٍ لها علاقة بهذا العلم الغيبي متّصلة مع بعض الموارد القرآنية مثل (ما يغيض) والتي هي مرتبطة بقوله تعالى ﴿وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ [الرعد: ٨] **حيث ذكروا عليهم السلام الأرحام في نفس الشرح، ومثل (الإمام) كمعنًى (للكتاب).**

الخامسة: إنَّهم عليهم السلام لم يقدروا على إيضاح الأمر أكثر من ذلك لأنَّ الكلام متّصلُ بـ (مفاتح الغيب) وبالآيات السابقة واللاحقة وبالتكوين الكلّي للخلق المرتبط بالأجل المسمّى والذي شكّل للمخلوق الإنساني

نقطة الأصل فيه فذكروا ما يرتبط بتكوين هذا المخلوق.

السادسة: إنَّ كلامهم في غير هذا الموضع متّصلٌ مع بعضه ومترابطٌ أيضاً، ولو بحثتَ عنه لوجدت مزيداً من الشرح لهذه المفردات يرتبط بتكوين الأجيال وانتظار (جيل العباد الصالحين) الذين يرثون الأرض كوعدٍ إلهيٍّ يرتبط بجميع موارد (الإيمان بالغيب) و(الوعد الحق) وغير ذلك من الألفاظ.

فأين تلك الإشارات من تفسير المفردة بمرادفها؟

فلاحظ هذا النص الذي يفسّر المفردة بمرادفها لتعلم أنَّك لن تحتاج إلى مثل هذا التفسير مهما كان مستوى ثقافتك اللغوية:

قال المفسِّر: [﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩] يريد أنَّه تعالى يعلم عدد ما يسقط من ورق الشجر وما يبقى عليه وما هي مبالغة في إحاطة علمه بالجزئيات. ثمَّ قال: ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ﴾ أي كان في بطن الأرض ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] أي ما يسقط من شيء من هذه الأشياء إلاَّ يعلمه] روح البيان: ١/ ٤٧٩ انتهى التفسير!!

فانظر إلى قوله (مبالغة)، وقوله (ما يسقط) حيث عطف الرطب واليابس على الورق في السقوط لا في العلم وحده، وقوله (عدد ما يسقط من ورق الشجر).. فمثله مثل من فسّر الماء بعد الجهد بالماء وأضاف إليه ما ليس فيه.

والآن فارجع إلى قول الأئمة عليهم السلام في شرح (الكتاب المبين) حيث ورد في أحد النصوص وهو الحديث الخامس قوله(...قال: قلت: في كتابٍ مبين؟ قال: في إمامٍ مبين)، البرهان: ٧/ ٥٢٨.

فجواب الإمام عليه السلام ليس من تلقاء نفسه، بل ينبثق الجواب عن النظام القرآني لأنَّ إحصاء هذه التفاصيل ورد في موردٍ آخرٍ على أنَّه في (إمام مبين). فكأنَّ المرادف الصحيح عنده ليس (السجل أو الدفتر) حيث

هي المرادفات عندنا، بل (الإمام) وذلك في قوله تعالى:

﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: ١٢].

فهذا تعويض مفردةٍ بدل مفردةٍ هو كالتعويض الرياضي الصارم الذي لا يدخل فيه الخطأ بأي نسبةٍ ولا علاقة له بعلومنا اللغوية المعتادة واصطلاحاتنا المحدّدة سلفاً.

كذلك ارتبط الحساب بالإمام في موردٍ آخر لكلّ جمعٍ من الناس في قوله تعالى:

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ﴾ [الإسراء: ٧١].

مثلما ارتبط وصف الكتاب بأنَّه إمامٌ في تركيبٍ آخرٍ هو قوله تعالى:

﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [الأحقاف: ١٢].

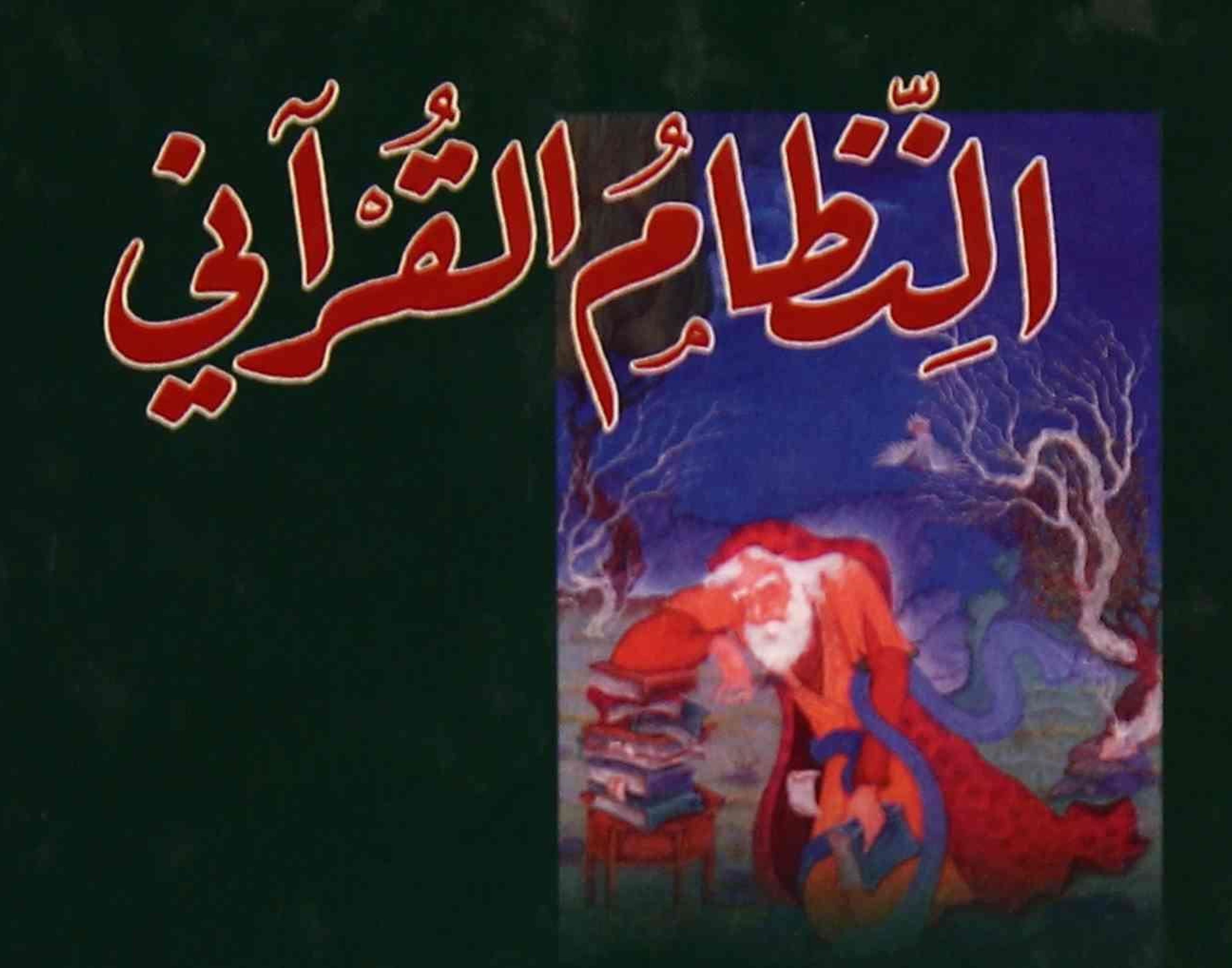
وتلك بالضبط هي طريقة هذا المنهج في تتبّع الألفاظ وملاحقة معانيها القرآنية ضمن النظام القرآني.

فهرس المحتويات

الباب الثاني
مناقشات المنهج اللفظي لقواعد النحويين وآراء المفسِّرين على ضوء النظام القرآني

الباب الثالث
خصائص المنهج اللفظي ونتائجه

الملاحق



إن هذا الكتاب هو منهجٌ جديدٌ في تفسير القرآن الكريم يعتمد على إلغاء الترادف في اللغة وما يتبعهُ من اعتباط، وينظرُ إلى القرآن على أنّه نظامٌ لغويٌ محكمٌ مستقلٌ بذاته لا يخضعُ لقواعد الاعتباط اللغوي.. وهو أحد خطوط مشروع النظام القرآني والذي هو مشروعٌ متكاملٌ مؤلَفٌ من أربعة خطوطٍ تسير متوازيةً في سلسلةٍ من المؤلفات التي تقوم بتفنيد الاعتباط اللغوي وتأسيس مبدأ القصدية في اللغة خدمةً للنظام القرآني خاصةً والنصوص الأدبية وغيرها عامةً.

١- اللغة الموحدة

٢- الحلّ القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية

٣- الحلّ الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان

٤- النظام القرآني: وهو مشروعٌ يتضمّن الكشف عن النظام القرآني ويُظهر إعجازه الحقيقي لأوّل مرّة من خلال الحلّ القصدي للغة. ويتكون من عدّة أجزاءٍ أولها مقدمة في المنهج اللفظي الذي يعالج النصوص بالطريقة التي توضحها هذه المقدمة وهي موضوع هذا الكتاب الذي بين يديك.



حارة حريك - شارع الشيخ راغب حرب - قرب نادي السلطان

هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - ٠١/٥٤١٢١١

ص.ب: ١٤ / ٥٤٧٩ - E-mail:almahajja@terra.net.lb

www.daralmahaja.com / info@daralmahaja.com